

مجموعہ مصنفات

حکیم شمس آقا علی مدرس طهرانی

جلد اول:

تعلیقات اسرار

مقدمہ تعلیم، تصحیح و تحقیق

محسن کدیور

مجموعه مصنفات

حکیم مؤسس

آقا علی مدرس طهرانی

(۱۳۰۷-۱۲۳۴ ه.ق)

جلد سوم:

شبکه کتب الشیعة

رسائل فارسی، تقریظات، قطعات تعلیقات

تقریرات و مناظرات



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

مجموعه مصنفات

حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی

جلد سوم:

رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه
تقریرات و مناظرات

مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق
محسن کدیور



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۷۸

کدیور، محسن، ۱۳۳۸ -

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آفاقعلی مدرّس طهرانی، جلد سوم:
رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات
(۱۳۰۷-۱۲۳۴ ه.ق) / مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور -
تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.

ج: ۳ عکس.

مندرجات: ج ۱. تعلیقات اسفار - ج ۲. رسائل و تعلیقات - ج ۳. رسائل
فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات.
کتابنامه.

۱. فلسفه اسلامی، ۲. زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۲۳۴-۱۳۰۷ ق. -
سرگذشتنامه. الف. عنوان.

۳۴۱/۲۳

JX

ن ۸۷۴ م



کدیور، محسن

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آفاقعلی مدرّس طهرانی

جلد سوم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات

چاپ اول: ۱۳۷۸

تعداد: ۳۱۵۰ نسخه

حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

همه حقوق محفوظ است

شابک ۲- ۴۱۶ - ۴۲۳ - ۹۶۴ (جلد ۳) ISBN 964 - 423 - 416 - 2 (vol. 3)

شابک X - ۴۱۲ - ۴۲۳ - ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی) ISBN 964 - 423 - 412 - X (3 vol. set)

تقدیم به روان پدر بزرگم

دهقانِ خیرِ بصیرِ آزاده

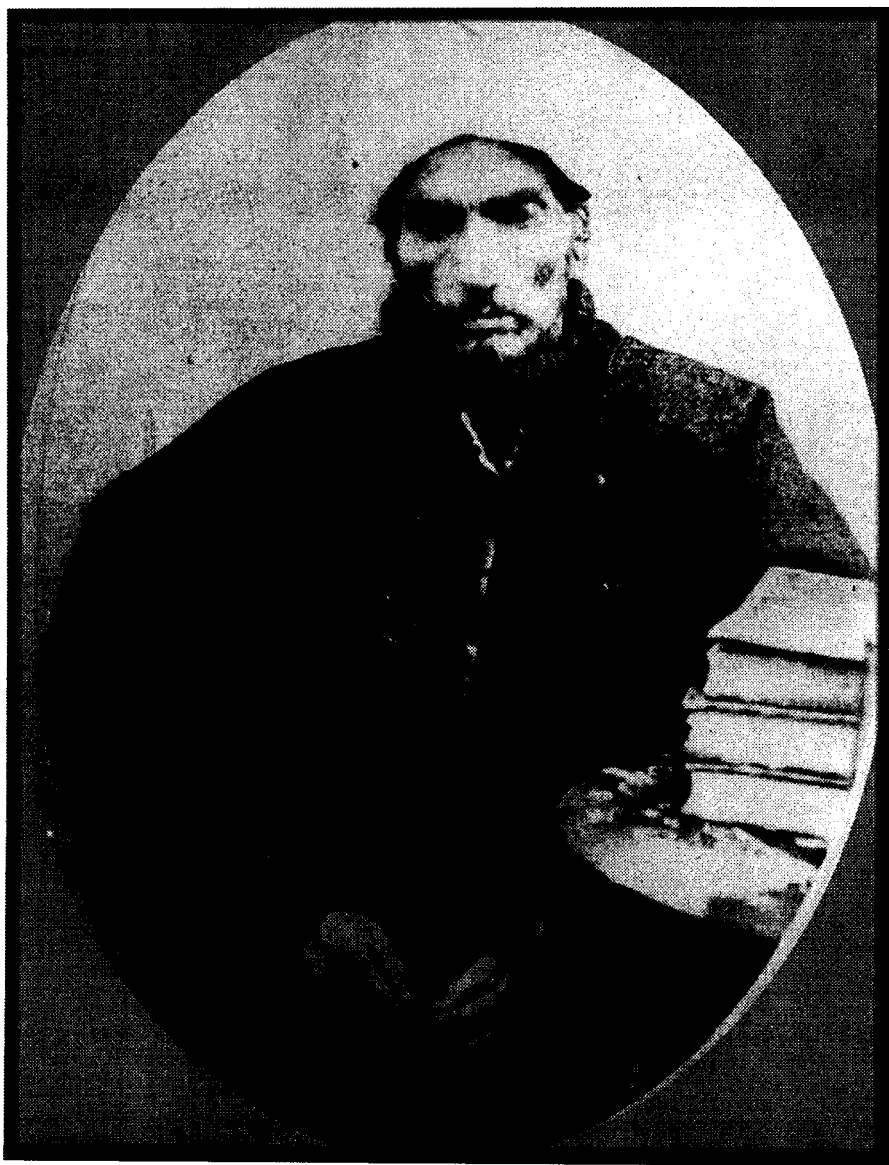
مرحوم غلامحسین کدیور (۱۳۲۲-۱۳۵۹ هـ.ش)

«...هان ای خردمند، تا کی در زاویهٔ خمول نشسته، جواهر معارف و لالی حقائق را در گنجینهٔ خاطر مستور داشته‌ای، ... به جلوۀ عیان آور، آنچه را که مدتها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای، و به محضر شهود آور آنچه را که سالها در مکمن خاطر مخفی داشته‌ای، تا در نظر اهل بصیرت جلوۀ گری نماید، و دل‌های صاحبان معرفت و حکمت را منور و روشن گرداند...»

مقدمه شرح ناتمام اسرار الآیات
آخرین اثر آقا علی مدرس طهرانی

عقدۀ مشکل گشاست حلقۀ گیسوی دوست
سلسله گر زلف یار، حلقه اگر موی دوست
آقا علی مدرس طهرانی

آینهٔ حق تماسست جلوۀ رخسار یار
سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زنند



حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی ۱۳۰۷-۱۲۳۴ هـ.ق.

فهرست اجمالی

مقدمه

۱۳

بخش اول: رسائل فارسی

۱- رساله فی احکام الوجود و الماهیه

۵۵

۲- رساله حقیقت محمدیه

۱۰۷

۳- رساله تاریخ حکما

۱۲۵

۴- رساله سرگذشت

۱۴۳

بخش دوم: مقدمات و تقریظات

۵- مقدمه کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات

۱۵۳

۶- تقریظ علی مفاتیح الغیب صدر المتألهین

۱۶۱

۷- تقریظ رساله ایضاح الادب صدر الافاضل

۱۶۷

بخش سوم: قطعات باقیمانده از آثار مفقوده

۸- اصول الحکم فی شرح اتولوجیا

۱۷۳

۹- اشعار و غزلیات

۱۸۱

بخش چهارم: تعلیقات نقلیه

- ۱۸۷ ۱۰- تعلیقات علی رساله القواعد الفقهیه للمیرزا حسن الآشتیانی قدس سره

بخش پنجم: تقریرات و مناظرات

- ۲۲۹ ۱۱- تقریرات المبدء والمعاد
۴۹۹ ۱۲- رساله وحدت وجود
۵۰۵ ۱۳- رساله فوائد
۵۰۹ ۱۴- مناظره با محمد کریم خان کرمانی

۵۱۹ نمایه ها

۳ مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خاتم انبيائه محمد و على اهل بيته الطاهرين
در این مقدمه ابتدا به اختصار به مفاد دو جلد اول و دوم مجموعه مصنفات حکیم
مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی اشاره خواهد شد، آنگاه به بازگویی ناگفته‌هایی درباره لقب
فاخر «حکیم مؤسس» خواهیم پرداخت. سپس به تفصیل به معرفی چهارده اثر جلد سوم
این مجموعه مبادرت خواهد شد و به ترتیب به این سؤالات درباره هر اثر به تفکیک پاسخ
خواهیم داد: عنوان یا عناوین اثر، آیا آقاعلی در دیگر آثار خود به این اثر اشاره‌ای کرده
است؟ آیا این اثر در مجموعه‌های کتابشناختی معرفی شده است؟ معرفی کامل نسخه‌های
هر اثر شامل: تاریخ کتابت، نام کاتب، نشانی نسخه، ارزیابی کیفی نسخه و ارائه مشخصات
چاپ سنگی و چاپ حروفی در صورت انتشار، ادله انتساب هر اثر به آقاعلی، مقایسه مفاد
هر اثر با آثار دیگر حکیم مؤسس، در هر اثر آقاعلی به کدامیک از دیگر آثار خود استناد
کرده، از کدامیک از اساتید خود نقل کرده است؟ موضوع کلی هر اثر چیست؟ و مهم‌تر از
همه تحلیل مفاد هر اثر به اختصار و اشاره به مسائلی که در هر اثر مورد بحث قرار گرفته
است.

سیری در مجموعه مصنفات حکیم مؤسس

مجموعه آثار بجامانده از آقاعلی مدرس طهرانی را در چهار مجلد تنظیم کرده ایم. جلد اول مجموعه مصنفات حکیم مؤسس به مفصل ترین اثر آقاعلی یعنی «تعلیقات الاسفار» اختصاص یافته است. این تعلیقات در زمره مهم ترین حواشی اسفار و حاوی برخی از درخشانترین ابتکار حکیم مؤسس است. از آنجا که آقاعلی در بخش قابل توجهی از این تعلیقات، به تحلیل انتقادی حواشی حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری و ملااحمد اردکانی شیرازی پرداخته است، بعلاوه آقاعلی آراء دیگر اعظام حکمت متعالیه از قبیل آقامحمد بیدآبادی، ملاعلی نوری، ملااسماعیل اصفهانی و نیز نظرات اساتیدش میرزا محمدحسن نوری، ملامحمدجعفر لاهیجی لنگرودی و نیز ملاآقاقرزونی (در مورد اخیر بدون تصریح) را مورد بحث و بررسی و انتقاد قرار داده است، لذا این تعلیقات از ارزش بسیار بالایی برخوردار است.

جلد دوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس شامل چهار رساله عربی و ده تعلیقه فلسفی آقاعلی مدرس طهرانی است. رساله فی التوحید، رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، رساله فی مباحث الحمل، و رساله فی الوجود رابط مهم ترین تکیه گاری های فلسفی حکیم طهرانی، بلکه هر یک در موضوع خود آخرین دستاورد فلسفه اسلامی است. چهار مسئله توحید، معاد جسمانی، حمل و وجود رابط از افقی تازه مورد بررسی قرار گرفته و به ویژه سه رساله اخیر مالا مال از آراء ابتکاری و بدیع آقاعلی است. مهم ترین نوآوری این حکیم متأله درباره معاد جسمانی در رساله کم نظیر سبیل الرشاد تشریح شده است.

تعلیقات الشواهد الربوبیه، تعلیقات علی شرح الهدایة الاثریه، تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا، تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق، قسم اول تعلیقات فلسفی آقاعلی بر کتب صدر المتألهین در بردارنده نکته سنجی های استادالاساتید بر آراء مؤسس حکمت متعالیه است. تعلیقات شوارق الالهام از جمله مهم ترین آثار آقاعلی، مجموعه دیدگاههای حکیم مؤسس در امور عامه و الهیات بالمعنی الاعم است. تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات دیگر تعلیقات آقاعلی بر آثار حکیم متأله ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی است. سومین قسم تعلیقات این مجموعه تعلیقات آقاعلی بر

آثار والد مکرّم مش ملا عبدالله مدرس ز نوزی یعنی حواشی الز نوزی علی حواشی الفیاض علی شرح القوشجی علی التجرید و لمعات الهیه مهمترین اثر ملا عبدالله است. تعلیقات لمعات الهیه تنها اثر فارسی جلد دوم مجموعه است. بالاخره دو تعلیقه مختصر تعلیقه واحده علی الحواشی الجمالیة علی الحواشی الخفریة علی شرح القوشجی، و تعلیقه علی حاشیة رساله سرّ القدر ابن سینا پایان بخش جلد دوم این مجموعه است.

در دنبال، به تفصیل به معرفی چهارده اثر دیگر آقا علی در جلد سوم مجموعه خواهیم پرداخت. بدایع الحکم مهمترین اثر حکیم مؤسس و یکی از پنج کتاب درجه اول فلسفه به زبان فارسی و یکی از ده کتاب درجه اول فلسفه اسلامی به قول مطلق، جلد چهارم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس به حساب می آید.

پیشینه لقب فاخر حکیم مؤسس

برخی از فلاسفه بواسطه درخشندگی و خدمات علمیشان از جانب دیگر حکما به القابی که گویای جایگاه رفیع عقلیشان است مفتخر شده اند، از آن جمله است: فیلسوف العرب (کندی)، معلم ثانی (فارابی)، شیخ الرئيس (ابن سینا)، شیخ اشراق (سهروردی)، امام المشککین (فخر الدین رازی)، عقل حادی عشر (خواجه نصیر الدین طوسی)، معلم ثالث (میر داماد)، سیّد المدققین (صدر الدین دشتکی شیرازی)، صدر المتألهین (محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی). آقا علی مدرس طهرانی نیز بواسطه ابتکارات متعدد فلسفی، در زمان حیاتش ملقب به عنوان برآزنده «حکیم مؤسس» شد. تصرف وی در مبانی و ارائه تقریرهای تازه از اصول صدرایی، نقد حکیمانۀ آراء فیلسوف پر آوازه شیراز، و ارائه نظریاتی جدید در نزدیک بیست مسئلۀ فلسفی از اسباب این لقب است. دیدگاههای بدیع وی در مباحث معاد جسمانی، اعتبارات ماهیت، حمل، وجود رابط، علم و تقریرهای تازه ای از مسائل اصالت وجود، وحدت وجود، بساطت وجود، حرکت جوهری، رابطه عرض و موضوع، قوس صعود و نزول و... شاهدی بر این مدعا است. علاوه بر مدارکی که بر رواج عنوان «حکیم مؤسس» در زمان حیات آقا علی در صدر جلد اول مجموعه ارائه کردیم، در این مجال به مدارک دیگری در این زمینه اشاره می کنیم:

مدرك اول: در نسخه خطی مناظره آقاعلی با محمد کریمخان کرمانی که تاریخ کتابت آن جمادی الثانیه ۱۲۸۱ هجری قمری است، از وی با عبارت «حکیم علی مؤسس آقاعلی» یاد شده است. در این زمان آقاعلی چهل و هفت ساله بوده است.

مدرك دوم: شیخ علی نوری (شیخ الشوارق) در نسخه اسفار مدرسه مروی حواشی استاد خود آقاعلی بر اسفار را با عنوان «الاستاد المؤسس آقاعلی مدرس» نقل کرده است. مدرك سوم: لطفعلی صدرالافاضل دانش تبریزی که بیست سال از محضر آقاعلی کسب فیض کرده و دو قصیده در رثای استاد خود سروده است، در تقریظ آقاعلی بر رساله ایضاح الادب خود، از او با عنوان «قدوة الحکماء المؤسسين» یاد می کند.

مدرك چهارم: شیخ محمد حسین غروی اصفهانی مشهور به آیت الله کمپانی صاحب تحفة الحکیم، فلسفه رانزده مهمترین شاگرد آقاعلی یعنی شهید محمد باقر اصطهباناتی آموخته، وی در جلد اول کتاب نهایة الدرایه فی شرح الکفایة از آقاعلی با عنوان حکیم مؤسس یاد کرده است. مدرك پنجم: حکیم معاصر مرحوم میرزا مهدی مدرس آشتیانی صاحب تعلیقه بر منظومه و اساس التوحید، در شرح تحفة الحکیم مرحوم غروی اصفهانی در مبحث امتناع اعاده معلوم (صفحة ۱۱ نسخه خطی) از آقاعلی چنین یاد می کند: «کما ذهب الیه استاذہ المحقق المدرس المؤسس».

مدرك ششم: نسخه خطی رساله سرگذشت ظاهر آبه خط غلامعلی شیرازی از شاگردان آقاعلی. ناسخ تصریح کرده است: «این مختصر از روی نوشته استاد مؤسس آقاعلی مدرس ادام الله ایام بر کاته نقل کردم».

مدرك هفتم: در مقدمه چاپ سنگی رساله فی الوجود الارباع (سال ۱۳۱۵ هـ. ق.) از نویسنده این گونه یاد شده است: «الاستاد المؤسس آقاعلی المدرس قدس روحه و روح فتوحه»

معرفی اجمالی جلد سوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس

در این مجلد چهارده اثر آقاعلی را در ضمن پنج بخش به شرح ذیل گرد آورده ایم. از آنجا که کلیه تعلیقات فلسفی و نیز تمامی رسائل فلسفی عربی آقاعلی مدرس را در دو مجلد اول و دوم گنجانیده ایم، این مجلد حاوی دیگر آثار بجامانده این حکیم متاثره است. در بخش اول رسائل فارسی حکیم مؤسس گرد آمده است. مراد از رسائل فارسی،

رسائلی است که یا تماماً به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده باشد یا حداقل بخشی از آن فارسی باشد. دو ثلث اخیر رساله فی احکام الوجود و الماهیه و نیمه اول رساله حقیقت محمدیه فارسی است. اما دو رساله دیگر یعنی رساله تاریخ حکما و رساله سرگذشت، تماماً فارسی است. از این چهار رساله، رساله فی احکام الوجود و الماهیه فلسفی صرف است، رساله حقیقت محمدیه عرفانی فلسفی است که از این زاویه قابل توجه می باشد. موضوع دو رساله تاریخ حکما و رساله سرگذشت، تاریخ فلاسفه است که در موضوع خود کم نظیر می باشند. مفصل ترین این رسائل، رساله فی احکام الوجود و الماهیه است.

در بخش دوم تحت عنوان مقدمات و تقریظات سه اثر مختصر آقاعلی گردآمده است. نخست آخرین اثر ناتمام حکیم مؤسس بنام کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات ملاصدر است که تنها به نگارش مقدمه آن توفیق یافته است، دوم تقریظ بر نخستین چاپ مفاتیح الغیب ملاصدرا که حاکی از احترام و تحسین او نسبت به مؤسس حکمت متعالیه است و بالاخره تقریظ بر رساله ایضاح الادب شاگرد وفادارش صدرالفاضل تبریزی. از این سه، اول و سوم فارسی و دوم عربی است.

می دانیم که سه اثر از آثار قطعی الاستناد حکیم مؤسس متأسفانه به زمان ما نرسیده است. از این سه اثر از «رساله در اینکه منطق از علوم حکمیه است تخمیناً سه هزار بیت»^۱ هیچ اثری بدست نیاوردیم. آقاعلی در تعلیقات شرح الهدایة الاثریة و رساله فی مباحث الحمل از کتابی به نام «اصول الحکم فی شرح اثولوجیا» قطعاتی نقل کرده است. ما این قطعات را از دو اثر فوق الذکر استخراج کرده، در کنار هم به نام «بقایا اصول الحکم» بازسازی کردیم. ضمناً در انتهای رساله سرگذشت تصریح کرده که «گاهی هم غزلیات می گفته است» اشعاری که از آقاعلی بجامانده به عنوان بقایای اشعار و غزلیات گرد آورده ایم. این دو قسمت را به عنوان «بخش سوم: قطعات باقیمانده از آثار مفقوده» آورده ایم.

اگرچه اشتهار آقاعلی در علوم عقلیه و حکمیه است، اما او در منقول نیز دست داشته، علاوه بر تحصیل منقول نزد والدش در تهران و مدت کوتاهی در نجف، دوران خارج

فقه و اصول را در نزد اعلم شاگردان شیخ اعظم مرتضی انصاری یعنی جناب میرزا حسن آشتیانی طی کرده، خود در فقه استدلالی کرسی تدریس داشته است. تنها اثری که از آقاعلی در منقول بدست آورده‌ایم، تعلیقه‌ای است بر یکی از رسائل استادش میرزا حسن آشتیانی در قواعد فقهیه. این تعلیقه نقلی بخش چهارم این مجلد را تشکیل می‌دهد و با آن آثاری که به خامه آقاعلی به رشته تحریر درآمده است به پایان می‌رسد.

بخش پنجم را به آثاری اختصاص داده‌ایم که اگرچه متعلق به آقاعلی است و از افاضات فلسفی او می‌باشد اما به قلم شاگردان و علاقه‌مندان وی مکتوب شده است. عنوان این بخش را تقریرات و مناظرات نهاده‌ایم، و به لحاظ حجم اندکی بیش از نصف این مجلد را در بر می‌گیرد. مفصل‌ترین اثر این مجلد تقریرات المبدء و المعاد ملاصدرا است که تقریر دروس القاشده توسط آقاعلی به قلم یکی از شاگردان وی است. دو رساله مختصر و حدت وجود و فوائد که ظاهر ابر گرفته از دروس آقاعلی و به قلم شاگردان وی است را در زمره تقریرات وی آورده‌ایم. پایان بخش این مجموعه متن مختصر مناظره آقاعلی با کریمخان کرمانی در برخی مباحث فلسفی کلامی است که خلاصه آن توسط یکی از حاضرین یادداشت شده است.

در مجموع از چهارده اثر ارائه شده در این مجلد سه اثر عربی، سه اثر فارسی عربی و هشت اثر فارسی صرف می‌باشد. از این چهارده اثر، یک رساله در فقه و اصول، سه اثر ادبی (البته با مضامین عرفانی و فلسفی) یعنی اشعار و تقریظ رساله ایضاح الادب و مقدمه شرح اسرار الآیات به چشم می‌خورد. ده اثر دیگر که به لحاظ کمی اکثر قریب به اتفاق اوراق این مجموعه را تشکیل می‌دهد فلسفی است. اکثر فلسفی صرف (تقریرات المبدء و المعاد، رساله فی الوجود و الماهیه، بقایا اصول الحکم)، یکی فلسفی کلامی (مناظره)، دو اثر فلسفی عرفانی (رساله حقیقت محمدیه، رساله وحدت وجود) و سه اثر در تاریخ فلاسفه است (رساله تاریخ حکما، رساله سرگذشت و تقریظ مفاتیح الغیب).

لازم به ذکر است که هیچ یک از آثار چهارده گانه جلد سوم در عداد آثار طراز اول حکیم مؤسس قرار نمی‌گیرد. البته اگر متن کامل اصول الحکم فی شرح اولوجیا یافت می‌شد، (با توجه به استناد مکرر خود آقاعلی به آن) می‌توانستیم آن را استثنایی از این قاعده به حساب

آوریم. به هر حال سطح علمی بدایع الحکم و جلد اول و دوم مجموعه مصنفات از جلد سوم بالاتر است. اما این بدان معنی نیست که آثار چهارده گانه جلد سوم بی اعتبار و کم اهمیت است. آنچنانکه خواهیم دید، آثار این مجلد با کتب فلسفی بسیاری فلاسفه قابل مقایسه است. پس از بیان مقدماتی و عمومی فوق الذکر نوبت به بررسی تفکیکی و مشروح هر يك از آثار چهارده گانه می رسد.

۱- رساله فی احکام الوجود و الماهیه

معرفی این رساله در گرو شناخت نسخه منحصر بفرد خطی مجموعه ای است که حاوی هفت رساله آقاعلی می باشد، لذا قبل از هر بحثی به معرفی این نسخه می پردازیم. در خزانه نسخ خطی کتابخانه عمومی مرحوم آیت الله مرعشی نجفی در قم مجموعه ای است به شماره ۵۵۸۸ که به نام مجموعه فلسفی آقاعلی بن عبدالله مدرس زنوزی ثبت شده است.^۱ این مجموعه ۱۴۳ ورق دارد که ۹ ورق آن سفید و فاقد مطلب است (بنابر این ۱۳۴ ورق مطلب درج شده دارد). در این مجموعه هفت اثر با مشخصات ذیل به چشم می خورد: در آغاز آن نوشته شده است: «هو الواقف علی الضمایر، از کتب موقوفة اقل الخلیقة کلبعلی شرنندی بر اولاد ذکور خود، فلهم التصرف عند القابلیة والاستعداد».

۱- ورق ۱ تا ۱۴: هذه اشارات الی بعض مقاصد الشواهد الربوبية.

۲- ورق ۱۷: [رساله فوائد]

۳- ورق ۱۸ تا ۹۴: تقریرات متعلقة بمبدء و معاد

۴- ورق ۱۰۰ تا ۱۲۳: [رساله فی احکام الوجود و الماهیه]

۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی نجفی مرعشی، نگارش سید احمد حسینی، قم، ۱۳۶۶، جلد ۱، صفحه ۳۵۳-۳۵۴. ایسان تنهار سائل اول، سوم و پنجم را شناسایی و معرفی کرده در انتها متذکر شده است: «در مجموعه جز رساله های ذکر شده نوشته های پراکنده دیگری نیز آمده است بعلاوه ذکر کرده است که این دو حاسیه [حاسیه الشواهد و حاسیه المبدء و المعاد] را روی جلد کاتب نسخه از تقریرات زنوزی معرفی کرده، بدین جهت از نوشته های دیگری می پاشد.»

۵- ورق ۱۲۶ تا ۱۳۶: «رساله توحیدیه مولانا العارف الکامل المحقق المدقق فیلسوف الاعظم آقاعلی مشهور بالمدرس زادالله توفیقه و عمره العالی» و در آخر آن: «تمت الرسالة التوحیدیه فی شب جمعه فی شهر جمادی الاخری سنه ۱۲۹۴»

۶- ورق ۱۳۶ تا ۱۴۲: [۹ فصل اول رساله فی مباحث الحمل]

۷- ورق ۱۴۲ و ۱۴۳: [رساله وحدث وجود صوفیه].

از هفت رساله این مجموعه، کاتب تنها عنوان سه رساله را مشخص کرده: تعلیقات الشواهد الربوبیه، تقریرات المبدء و المعاد و رساله توحیدیه. عناوین چهار رساله دیگر در مجموعه نیامده است.

خط شش رساله یکنواخت و به یک قلم است و تنها رساله پنجم رساله توحیدیه با قلمی متفاوت و با خطی نیکو و نستعلیق نگارش یافته و اتفاقاً یکی از دو جایی که در تمامی مجموعه به اسم آقاعلی تصریح شده در آغاز همین رساله توحیدیه صفحه ۱۲۶ است. در تمامی این مجموعه تنها یک تاریخ در صفحه ۱۳۶ انتهای رساله توحیدیه به چشم می خورد: ۱۲۹۴.

این مجموعه متعلق به کلبعلی شرنندی بوده که بر اولاد ذکور خود وقف کرده است. خط وقف نامه مختصر با خط مجموعه (غیر از رساله توحیدیه) سازگار است. در نخستین صفحه مجموعه نامه ای است بدون نام مخاطب و نام نویسنده و استمداد درباره زنی که به بیماری قانقاریا مبتلا شده و در آن از طبیبی بنام میرزا «ابو تراب قزوینی» ذکر می نماید به میان آمده است.

از این هفت رساله، پنج رساله در این مجموعه منحصر به فرد است و از آنها نسخه دیگری شناخته نشده است و تنها، دو رساله توحیدیه و مباحث الحمل فارغ از این مجموعه نسخ دیگری نیز دارد، و قطعاً متعلق به آقاعلی است اما دلیل این که پنج رساله دیگر متعلق به آقاعلی است:

اولاً: با توجه به تصریح پشت جلد این مجموعه رساله های اول و سوم از تقریرات دروس آقاعلی است. در حاشیه رساله سوم تقریرات المبدء و المعاد یک بار صریحاً از «آقاعلی استاد» نام برده شده است، مقرر قطعاً شاگرد آقاعلی است، با عنایت به چندین نقل

از مرحوم میرزا حسن نوری استاد آقاعلی در متن تقریرات، استناد آن به آقاعلی مورد اطمینان است.

ثانیاً: در نخستین رساله خلاصه رأی ابتکاری آقاعلی در معاد جسمانی تقریر شده است، لذا استناد این رساله نیز به آقاعلی مورد اطمینان است و با توجه به پشت جلد نسخه از تقریرات دروس آقاعلی است.

ثالثاً: سیاق و سبک نگارش رساله فی احکام الوجود و الماهیه با دیگر رسائل آقاعلی از قبیل مباحث الحمل یا وجود رابط یکی است، انتساب این رساله به آقاعلی نیز با توجه به سطح مطالب آن و نیز مختار مصنف در مسائل مختلف مطروحه در آن مورد اطمینان است.

رابعاً: مختار رساله مختصر وحدت وجود بارأی آقاعلی در بدایع الحکم سازگار است.

حاصل بحث، اگر چه کاتب این رساله مشخص نیست، واقف آن نیز علیرغم معلوم بودن نامش شناخته نیست، ولی با توجه به قرائن فوق الذکر بطور کلی، و قرائن متعدد مضمونی و محتوایی که در ضمن بحث جزئی از محتوای هر رساله مطرح شده و می شود، این مجموعه مطمئناً از آثار فلسفی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس یا از تقریرات دروس وی است، و هیچ دلیلی بر خلاف این اطمینان به چشم نمی خورد. هر چند میزان اطمینان این انتساب در همه رسائل یکسان نیست و شدت و ضعف دارد، به هر حال این انتساب در اکثر موارد مقطوع نیست، اما ظن اطمینانی در چنین مواردی معتبر است.

اکنون پس از بحث کلی درباره این مجموعه خطی که نسخه منحصر به فرد چهار رساله این مجلد است به بحث جزئی درباره «رساله فی احکام الوجود و الماهیه» می پردازیم. درباره این رساله نکات ذیل قابل ذکر است:

۱- نسخه منحصر به فرد این رساله ورق ۱۰۰ تا ۱۲۳ چهارمین رساله مجموعه خطی ۵۵۸۸ کتابخانه عمومی مرحوم آیت الله مرعشی نجفی در قم است. نام کاتب و تاریخ کتابت مشخص نیست. خط آن همان خط پنج رساله دیگر این مجموعه است و احتمالاً در زمان حیات حکیم مؤسس نوشته شده است (با توجه به تاریخ کتابت رساله توحیدیه

۱۲۹۴- رساله پنجم این مجموعه) تنها نام واقف این مجموعه - کلبعلی شرنودی - مشخص است که هیچ اطلاعی از وی در دست نداریم.

۲- متأسفانه این رساله ناقص الاول و الآخر است. دو ورق قبلی و بعدی این رساله سفید است. رساله قبلی آن تقریرات المبدء والمعاد و رساله بعدی آن رساله توحیدیه است. یقیناً این رساله از هر دو رساله قبلی و بعدی مستقل است. نحوه تبویب و سیاق مطلب آن نسبت به هر دو رساله و خط آن بار رساله فی التوحید متفاوت است. متأسفانه جمله اول و آخر رساله ناتمام است.

۳- به واسطه نقصان ابتدا و انتهای رساله، نام رساله نیز مشخص نیست، از این رساله در هیچ يك از آثار آقاعلی و نیز مجموعه های کنابشناختی ذکری به میان نیامده است، نام «رساله فی احکام الوجود و الماهیه» را با توجه محتوای آن برگزیدیم، به هر حال گزینش این نام از نگارنده است.

۴- ثلث اول این رساله به زبان عربی نگارش یافته است و دو ثلث اخیر آن فارسی می باشد. در اینجا سؤال جدی مطرح می شود: آیا تغییر زبان خود دال بر عدم وحدت و تعدد رساله نیست؟ به بیان دیگر آیا این دو رساله است یا يك رساله؟ بر وحدت و هکذا تعدد رساله دلیل قطعی در دست نیست. رساله حقیقت محمدیه نیز دوزبانی است، هکذا تقریرات المبدء والمعاد نیز عربی فارسی است، لذا اینکه در اثر واحدی آقاعلی به دوزبان بنویسد، سابقه دارد، به علاوه مطالب فارسی می تواند دنباله مطالب عربی به حساب آید، عناوین فصول دو بخش فارسی و عربی نیز بر يك منوال است و همگی به سیاق عربی. این موارد قرائن وحدت رساله است، از سوی دیگر طولانی بودن بی سابقه فصل چهاردهم «تعمیم و تتمیم» و آغاز بخش فارسی با عنوان کم سابقه «برهان فلسفی» و نیز یافت نشدن مشارالیه جمله آغازین فارسی «بدانکه لفظ حقیقت چنانکه دانستی گاه باشد که بر فرد نفس الامری و مصداق واقعی اطلاق می شود...» حال آن که در بخش عربی رساله چنین بحثی ذکر نشده است، از قرائن تعدد و عدم وحدت رساله است. اما این قرائن برای تعدد رساله کافی نیست زیرا احتمال دارد که بحث از «حقیقت» در قسمت محذوف عربی بوده باشد، عنوان برهان فلسفی نیز بی سابقه نیست، طولانی بودن يك فصل نیز نه بر وحدت

دلالت دارد نه بر تعدد. به هر حال اگر چه نه وحدت رساله مقطوع است نه تعدد آن مردود، اما وحدت رساله اقوی است، والامر سهل. مهم محتوای فصول رساله است.

۵- در رساله بیست و دو عنوان عربی به چشم می خورد، که اگر اوائل رساله نیز بقایای یک فصل به حساب آوریم، از این رساله بیست و سه فصل در دست است. عناوین رساله از قبیل تمثیل و تنظیم، نقد و حل، دفع و اذاحة، شك و تحقیق، هدم و دعامة، توضیح و تنقیح، وهم و تنبیه، فرقان و تبیان، بحث و تنقیح، ابانة، تلخیص و تخلص و... با عناوین فصول رساله فی مباحث الحمل و رساله فی الوجود الرابط بر یک منوال و کاملاً سازگار است. تنها فصل چهاردهم طولانی تر از بقیه فصول و نزدیک نیمی از رساله را شامل می شود، که در فصول انتهایی رساله فی مباحث الحمل نیز چنین فصول طولانی دیده می شود.

۶- به لحاظ محتوا و حتی الفاظ بکار برده شده، فصل سوم این رساله «نقد و حل» با فصل ۲۸ «تتمیم و تخذیم» رساله فی مباحث الحمل یکسان است، هکذا مفاد فصل چهارم «دفع و اذاحة» با فصل ۲۶ رساله فی مباحث الحمل. دیگر فصول این رساله نیز با رساله فی الوجود الرابط و رساله فی مباحث الحمل بسیار نزدیک است.

۷- در این رساله آراء صدر المتألهین در «کتاب مستطاب اسفار»^۱ بیش از همه مورد توجه، بحث و تحلیل انتقادی حکیم مؤسس واقع شده است، به علاوه به کرات تعلیقات ملاعلی نوری بر اسفار مورد استناد و بحث واقع شده است. در آغاز فصل دهم رأی «بعض الافاضل ممن ادرکنا عصره فی بعض تعلیقاته علی الاسفار الاربعة» در ایراد بر صدر المتألهین مورد مناقشه و نقد آقاعلی واقع شده، احتمالاً مراد از این بعض ملا آقاقرزوبنی یا میرزا احسن نوری باشد، هر چند با توجه به عدم انتشار تعلیقات این دو حکیم متأله اظهار نظر در این باره دشوار است. علاوه بر سه حکیم فوق الذکر، آراء شیخ الرئيس ابن سینا، شیخ اشراق و میرسید شریف جرجانی نیز در این رساله مورد بحث و نقد واقع شده است.

۸- با توجه به ادله کلی و براهین جزئی که گذشت و نیز با عنایت به مضامین مورد بحث رساله و سطح مطالب، سبک و سیاق و آراء اختیار شده در آن، در انتساب این رساله به

۱. آقاعلی غالباً از اسفار با این تعبیر احترام آمیز یاد می کند.

حکیم مؤسس بحثی نیست و مطمئناً می توان آن را در زمره آثار حکیم مؤسس به حساب آورد. ضمناً این رساله تاکنون منتشر نشده است و برای نخستین بار در این مجموعه به زیور طبع آراسته می شود.

تحلیل مفاد رساله فی احکام الوجود و الماهیه

مسئله اول: موجود در تحلیل عقلی به وجود و ماهیه تجزیه می شود، هر چند در واقع وجود و ماهیت متحدند و حکم هر يك بر دیگری حمل می شود، این حمل به لحاظ فلسفی مجاز است و به لحاظ عرفی حقیقت.

مسئله دوم: دو قضیه «فلان موجود فی السماء» و «فلان معدوم فی السماء» دو گونه قابل تحلیل فلسفی است، یکی این که «فی السماء» قید محمول باشد، و دیگری این که ظرف و قید نسبت حملیه باشد. نقیض این دو قضیه در دو صورت فوق کاملاً با هم متفاوت است، در یکی رفع وجود خاص است و در دیگری رفع وجود مطلق.

مسئله سوم: ارتفاع نقیضین مطلقاً ممنوع نیست، چرا که بین سلب المقید و السلب المقید تفاوت است. بنابر این رفع وجود مقید به مرتبه می باید با توجه به ظرائف فوق تحصیل شود. ارتفاع نقیضین در يك مرتبه ممتنع است، اما در دو مرتبه هیچ دلیلی بر امتناع آن در دست نیست. توجه به ابتکار صدر المتألهین در تفکیک مفاد حمل اولی از حمل شایع صناعی فهم ارتفاع نقیضین مجاز و ارتفاع نقیضین ممنوع را تسهیل می کند، به عبارت دیگر ارتفاع نقیضین به حمل شایع ممنوع و به حمل اولی مجاز است.

مسئله چهارم: چگونه از يك سو امکان، ذاتی ماهیت قلمداد می شود و از سوی دیگر گفته می شود الماهیه من حیث هی لیست الاهی، یعنی حتی در آن امکان اخذ نشده است؟ آقاعلی با بیان سه معنای مختلف برای امکان، به تحلیل رأی صدر المتألهین در فرق بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در معنای امکان می پردازد و در دنبال با بررسی نظر ملاعلی نوری، به بیان تفاوت بین لوازم ماهیت و لوازم وجود می پردازد.

مسئله پنجم به تفاوت ظریف بین این که بر ذاتی مفهومی صدق کند از يك سو، و بین این که ذاتی مصداق مفهومی قرار گیرد از سوی دیگر، اختصاص دارد، در حقیقت آقاعلی

در این مسئله به زیباترین وجهی این عبارت صدر المتألهین در اسفار «فرق بین کون الذات مصدوقاً علیها لصدق مفهوم و کونها مصداقاً لصدق» را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

مسئله ششم: حمل مفهوم بر ذات مصدوق علیها (و نه مصداق) ضروری است، اما همواره این ضرورت واحد نیست، آقاعلی سه نحوه مختلف ضرورت در این حمل شناسایی کرده که از ابتکارات وی شمرده می‌شود.

مسئله هفتم به تحلیل فرق بین حمل امکان بر ماهیت به عنوان سلب اقتضاء و بین سایر سلوب ماهیت اختصاص دارد. توجه به دو قضیه «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» (تقدیم حیثیت بر سلب) و قضیه «الماهیة لیست من حیث هی الاهی» (تأخیر حیثیت از سلب) در فهم دقیق معنای امکان کارساز است. آقاعلی با دفاع از رأی صدر المتألهین به ایرادهای وارده بر وی پاسخ می‌گوید و تصریح می‌کند که صحیح تقدیم سلب بر حیثیت است. تحلیل سه تفاوت ذیل در رساله به بهترین وجهی ارائه شده است:

اول: تفاوت بین ماهیت به مثابه مصداق صدق محمول، و ماهیت به مثابه عنوان مصدوق علیها.

دوم: تفاوت بین سلب المقید و السلب المقید

سوم: تفاوت بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

بنابر این امکان، از آن حیث که در مرتبه ماهیت است از آن سلب می‌شود، و از آن حیث که در مرتبه متأخره از ماهیت است، برای ماهیت ثابت است و بین این دو تنافی نیست، مهم این است که تفاوت این دو مقام درک شود. مقایسه دوازده فصل اول این رساله با بحث امکان در جلد اول اسفار و مقایسه آن با حواشی مختلف اسفار در این موضع حاکی از برتری جدی علمی حکیم مؤسس بر دیگر حکیمان متعالیه است.

مسئله هشتم: حقیقت در فلسفه به سه معنی بکار می‌رود: يك: فرد نفس الامری و مصداق واقعی، دو: مصدر احکام و مبدا آثار مطلوبه، سه: به معنی ثابت. بر ماهیت من حیث هی حقیقت به هیچیک از معانی سه گانه اش صدق نمی‌کند. اطلاق حقیقت فقط شایسته وجود است و بس.

مسئله نهم: آنچه بر ماهیت به حمل شایع صناعی حمل می‌شود بر يك منوال نیست،

بلکه سه حالت متصور است:

قسم اول: ماهیت در مرتبه ذات مصداق برخی از محمولات است.

قسم دوم: ماهیت ذاتاً مصداق آن محمول نیست، اما مصدوق علیهای آن است.

قسم سوم: ماهیت ذاتاً نه مصداق آن محمولات است نه مصدوق علیهای آنها.

پس از ارائه مثال برای هر يك اقسام سه گانه، مشخص می شود که چنین تقسیمی تنها در حمل بر ماهیت میسر است، اما در حمل بر وجود چنین اقسامی راه ندارد.

مسئله دهم: مقصود از ذهن و خارج ظرف و مکان نیست، بلکه دو نحوه وجود است که در یکی آثار مطلوبه ماهیت بر او مترتب است و در دیگری مترتب نیست. بنابراین آثار مطلوبه بر نفس ماهیت مترتب نیست و این ترتب واسطه می خواهد، و این واسطه جز وجود نیست.

مسئله یازدهم: وجود اعراض فی انفسها وجود آنها در موضوعاتشان است. پس محلّیت عین و جودات موضوعات بوده و از ماهیات آن موضوعات خارج می باشد. از این رو موضوع از جمله مشخصات است و واضح است که انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر مجاز نیست. از اینجا برهانی دیگر بر عینیت وجود موضوعات بدست می آید، هکذا مجرد اعراض بر موضوع واحد و اتصاف موضوع واحد به اعراض غیر قاره دلیل بر تحولات ذاتی موضوع و حرکت جوهریه است. بنابراین اعراض با موضوعات به يك وجود موجود می باشند.

مسئله دوازدهم: عرض و عرضی بذات متحد می باشند و به اعتبار مفرق، اگر به شرط لا اعتبار شود عرض بود و اگر لا بشرط لحاظ شود، عرضی باشد. به عبارت دیگر اگر بوجود استقلالی اعتبار کنی، عرض باشد و اگر بوجود نسبی اعتبار کنی، عرضی. آنگاه حکیم مؤسس به تبیین اقسام هفت گانه نسبت عرض و موضوع متبوع آن می پردازد که از ابتکارات ظریف وی است.

با توجه به تبعیت وجود اعراض نسبت به وجود موضوعاتشان، چنین وجودی دو درجه دارد، درجه ضعیف و تابع و درجه شدید و متبوع، به حسب درجه شدید متبوع و موضوع است و به حسب درجه ضعیف تابع و عرض. آقاعلی از اینجا رابطه فصل با صورت

و جنس با هیولی را مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهد.

مسئله سیزدهم: یکی از مواضع اختلاف بین مشاء و اشراق در تشکیک در طبایع مرسله در این است که آیا ممکن است که دو چیز که به نفس ماهیت و جزء ماهیت و لواحق ماهیت مفترق نباشند تمایز شان به اختلاف مراتب ماهیت در کمال و نقص باشد یا ممکن نیست؟ حکیم مؤسس پس از تحلیل انتقادی دو برهان مشائین بر امتناع تشکیک در ذاتیات، از مدعای حکمای اشراق در این زمینه به شیوه صدر المتألهین و در تکمیل مطالب وی دفاع می‌کند.

مسئله چهاردهم: عارض بر دو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت. مقصود از اعتبار وجود در عروض، مجرد مدخلیت وجود بود، خواه در عروض و حمل واسطه بود، و خواه در ثبوت واسطه. عارض وجود عارضی بود که بعد از تقرر ماهیت به تقرر وجودی ماهیت را عارض شود و عارض ماهیت عارضی بود که ماهیت را پیش از تقرر او تقرر بر مرتبه تقرر معقول نبود، هر چند لازم و عارض ماهیت با ماهیت در وجود متحد است.

مسئله پانزدهم: جنس به نسبت با فصل از لوازم وجود بود، و فصل به نسبت با جنس از عوارض ماهیت زیرا جنس بدون اعتبار فصل فاقد تحصیل است، از اینروست که فصل مانند علت مفیده طبیعت جنس است و این اقتضاء و علیت فصل از سنخ وجود است. لذا فصول حقیقی وجود یا مراتب وجود است.

آنچه به اجمال گذشت برخی از مسائلی است که در این رساله شریفه مورد بحث واقع شده، تحلیل تمامی مسائل مطروحه در این رساله و تحلیل انتقادی هر یک از این مسائل مجالی دیگر می‌طلبد.

۲- رساله حقیقت محمدیه

۱- از این رساله دو نسخه خطی در دست است:

اول: مجموعه خطی شماره ۶۴۵۹ کتابخانه مدرسه عالی سیهسالار (شهید مطهری) صفحه ۳۴۸-۳۶۴. تاریخ کتابت ۱۲۹۷ هـ. ق. متأسفانه پس از نگارش فهرست نسخ خطی کتابخانه مدرسه، برگه آخر این رساله مفقود شده است. در آغاز این نسخه تصریح

شده که این رساله از رسائل «آقاعلی مدرّس دام ظلّه» است. از این نسخه بدخط با علامت «س» یاد کرده‌ایم.

دوم: مجموعه خطی شماره ۹۱۸ کتابخانه مدرسه مروی تهران. تاریخ کتابت و نام کاتب رساله مشخص نیست. در آغاز و انجام آن اشاره‌ای به این که رساله متعلق به آقاعلی است دیده نمی‌شود. در همین مجموعه، رساله فی العلة والمعلول از آقاعلی با تاریخ کتابت ۱۲۹۸ هـ. ق درج شده است. از این نسخه با علامت «م» یاد کردیم. نقص انتهای نسخه پیشین را با این نسخه جبران کردیم.

چون هیچیک از این دو نسخه بر دیگر رجحانی نداشت، متن رساله براساس هر دو نسخه تصحیح انتقادی شده است. این رساله تاکنون مطلقاً منتشر نشده است و برای نخستین بار در این مجموعه به زیور طبع آراسته می‌شود.

۲- آقاعلی در دیگر آثار خود از جمله رساله سرگذشت، از این رساله یاد نکرده، بعلاوه در مجموعه‌های کتابشناسی از قبیل الذریعه نیز به این رساله اشاره‌ای نشده است. در هیچیک از دو نسخه آن نیز عنوان خاصی برای آن تعیین نشده است. در سطور آغازین آن آمده است که این رساله «در بیان معنی مرشد و هادی و اثبات وجود او» است. می‌توان رساله را به همین نام نامید. با توجه به این که در اواسط رساله، در مراتب سلوک و مراحل وجود بحث از حقیقت محمدیه به میان می‌آید، تبرکاً عنوان «رساله حقیقت محمدیه» را برای آن برگزیدیم.

۳- در این رساله استناد به آیات و روایات بیش از آثار فلسفی خالص آقاعلی به چشم می‌خورد، در مواضعی مستقلاً به تشریح برخی احادیث عالیة المضامین پرداخته است. اما در سراسر رساله حتی یکبار به اقوال و آراء فلاسفه یا عرفا استناد نشده است.

۴- بر انتساب این رساله به حکیم مؤسس ادله ذیل قابل اقامه است:

اول: تصریح در آغاز نسخه خطی «س» به این که این رساله از رسائل آقاعلی مدرّس است.

دوم: برخی از مباحث این رساله در دیگر آثار آقاعلی عیناً تکرار شده است، به عنوان نمونه ارکان اربعة عرش الهی در بدایع الحکم و تعلیقات الاسفار به همین سبک و سیاق به چشم می‌خورد. هکذا تفسیر عرفانی حدیث «كنت كنزاً مخفياً» که به تفصیل در

بدایع الحکم آمده است.

سوم: اکثر قریب به اتفاق احادیث مورد استفاده این رساله در دیگر آثار آقاعلی مکرراً مورد استناد قرار گرفته است. وجه استناد در این رساله با وجوه استناد در دیگر رسائل مشابه است.

چهارم: آراء مختار این رساله هیچ منافرتی با آراء مشهور آقاعلی در دیگر آثارش ندارد، بلکه در برخی مورد کمال سازگاری با دیگر آثار وی نیز دارد.

پنجم: عناوین فصول معدود این رساله به سبک فصل بندی دیگر آثار آقاعلی از قبیل بدایع الحکم و رساله فی مباحث الحمل است، به عنوان نمونه: قسمة عقلية فی کلمة فلسفیه با عناوین بدایع الحکم، و استقاد عرش، تمثیل، توضیح و انارة با عناوین رساله فی مباحث الحمل و رساله فی الوجود الربط قابل مقایسه است.

ششم: سبک و سیاق این رساله با شیوه حکیم مؤسس بویژه در بدایع الحکم سازگار است.

به هر حال با توجه به قرائن فوق الذکر، انتساب این رساله به آقاعلی مورد اطمینان است و دلیلی هم بر خلاف آن اقامه نشده است.

۵- رساله با زبان فارسی آغاز می شود. فصل دوم عربی است، از آغاز فصل سوم تا نیمه رساله فارسی و نیمه دوم رساله کلاً عربی است. در آغاز رساله تنها چهار عنوان به عنوان فصل به چشم می خورد. اما در اکثر متن رساله که بعد از عنوان چهارم آمده، فصل بندی فراموش شده است. ضمناً در این رساله به هیچیک از دیگر آثار آقاعلی نیز استناد نشده است.

تحلیل مفاد رساله حقیقت محمدیه

۱- رساله حقیقت محمدیه رساله ای عرفانی فلسفی در بیان معنی مرشد و هادی و اثبات وجود او بر اساس حکمت متعالیه است چرا که حصول مراتب سلوک و درجات سالکین و منازل سائرین و مناہل واصلین متوقف به ارشاد مرشدین و هدایت هادین است.

۲- موجود عقلاً بر چهار قسم است: ناقص، مستکفی، تام و فوق تمام. ناقص

موجودی است که کمالات در او موجود نیست، ولی قوه کسب کمالات را داراست و حصول استعداد به معدّاتی خارج از ذات او و مبائن از مقوّمات ذات او منوط باشد، مانند صور حسیه قائم به مواد جسمیه.

۳- مستکفی موجودی است که کمالات او در ابتدای فطرت موجود نباشد، این کمالات به حصول استعداد از مبدء صور و فیاض خیرات بر او افزوده شود، لکن در حصول استعدادات به معدّاتی خارج از ذات خود و اسبابی مباین از مقوّمات نفس خود محتاج نباشد، بلکه در این اسنکمال به ذات خود و باطن ذات و به مقوّم ذات مستکفی بود. این بواطن و مقوّمات در سلسله تصاعد به باطن البواطن و مقوّم المقوّمات یعنی ربّ الارباب منتهی می شود و در سلسله تنازل به باطنی که پائین تر از آن باطنی نیست منتهی می شود. مستکفی عالم نفوس است، از عالم نفوس، نفوس حیوانیه، نفوس فلکیه، و نفوس انبیاء علیهم السلام اراده شده است. نفوس حیوانیه از آن جهت که صور مثالیّه و اشباح محجوبه اند و جهت قود در مواد لطیفه آنها مستهلک و از کمال ضعف در کمال لطافت است و جمیع جهات قود از آنها مرتفع است مگر قود مراتب و درجات جوهر خیال و تجدّدات صور خیالیّه.

نفوس فلکیه و ملائکه مدبره سماویه نیز از بابت لطافت مواد در خروج از قود به فعلیت در حرکات شوقیه به مبادی ذاتیه و مقوّمات باطنیه عقلیه اکتفا می کنند. نفوس انبیاء علیهم السلام نیز از جهت لطافت ترکیب عناصر و اعتدال مزاج و طهارت طینت در حصول کمالات نفسانیّه به افاضه مبدء المبادی و استعداد ذاتی مستکفی باشند با اختلاف درجات نفوس قدسیه ایشان در وصول به مدارج حقائق.

۴- تامه موجودی است که از همه جهت از قود و امکان استعدادی خالی باشد و تمامی کمالاتی که به حسب قوه عقلیه و امکان ذاتی قابل آنهاست در اول وجود به او افزوده می شود. مقارقات محضه و مجردات صرفه و عقول شامخه یعنی کروبین و اهل جبروت از این قسم هستند.

۵- موجودات نشأه باطن - موسوم به جواهر ملکوتیه - بر دو قسمند: قسم اول: کروبیان موجوداتی هستند که نه در اصل وجود، و نه در صدور افعال و تدبیر محتاج ماده نیستند. کروبیان دو طائفه اند: طائفه اول مسبحون که آنها را به غیر ذات حق و صفات و اسماء

او التفاتی نیست، حتی از ذات و صفات خود نیز غافلند، واله و حیران حق‌اند. طائفه دوم را التفات تربیت بمادون خود است و وسائط جود و رحمت حضرت حقند. طائفه اول همان عقول طولیه‌اند، طائفه دوم همان عقول عرضیه می‌باشند.

۶- قسم دوم از جواهر ملکوتی موجودی است که در اصل وجود از تعلق حلولی به ماده مبرّی است ولی چون تمام کمالات او به حسب اصل وجود حاصل نیست، لذا با اسباب داخلیه یا خارجیّه از مبدء خیرات استفاضه و استکمال می‌کند تا به حقیقت تامه کامله شبیه شود. حدیث شریف «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل...» در وصف همین موجود کریم صادر شده است.

معیار وجود قرب به حق است و میزان قرب قوه اطلاق ظهور است، که تخلق باخلاق الله می‌باشد. آن مرتبه شامخه مرتبه محمدیه است. نام دیگر حقیقت محمدیه دره بیضاء یا رکن ابیض می‌باشد.

۷- عرش هویت یا عرش وجود چهار رکن دارد: رکن اول: عقل کل، قلم اعلی، دره بیضاء و محمدیه بیضاء، رکن دوم: رکن اصغر، نفس کل، علویه العلیا. رکن سوم: رکن اخضر، خیال کل، مثال کل، عرش رحمن. رکن چهارم: رکن احمر، طبیعت کل، دهر ایسر اسفل، عرش جسمانی.

رکن اول عقل یا روح نیز نامیده شده است. حکیم مؤسس سپس با تحلیل عرفانی حدیث عقل کافی مراد از استنطاق، اقبال و ادبار عقل را تشریح می‌کند و با تطبیق آن بر حقیقت محمدیه، رساله را با تفسیر عرفانی حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» به پایان می‌برد.

۳- رساله تاریخ حکما

۱- کنت دو گوینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲ میلادی) عالم و سیاستمدار فرانسوی در دوره ناصرالدین شاه قاجار دوبار به عنوان سفیر کبیر فرانسه در ایران مأموریت یافت. وی در مدت اقامت خود در ایران با اصناف مختلف نشست و برخاست کرده و از بسیاری از آنها اسنادی بدست آورده است که پاره‌ای از آنها در «میراث گوینو» در کتابخانه دانشگاه

استراسبورگ فرانسه نگهداری می‌شود.^۱ کتاب معروف گفتار در روش دکارت تحت عنوان «حکمت ناصری» زیر نظر او به وسیله يك ایرانی یهودی به فارسی ترجمه و توسط وی به طبع رسید. معروفترین آثار گوینو در باره ایران عبارت است از: ۱- مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی (۱۸۶۵ م)، ۲- تاریخ ایرانیان بر طبق منابع و مآخذ ایرانی و یونانی و لاتینی (۱۸۶۹)، ۳- داستانهای آسیایی (۱۸۷۶) که اغلب داستانهای آن مربوط به ایران است.

فصل چهارم کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی^۲ درباره فلسفه و عرفان است، که در ضمن آن بیش از پنجاه تن از فلاسفه ایران به اختصار معرفی شده‌اند. از جمله آقاعلی مدرس به بهترین وجهی توصیف شده است که متن کامل این معرفی را در مقدمه جلد اول این مجموعه ذکر کردیم. در ضمن شمردن آثار آقاعلی متذکر می‌شود که مشغول نگارش تاریخ فلسفه است که پس از ملل و نحل شهرستانی مفصل‌ترین تاریخ فلسفه در نوع خود است. در ارتباط نزدیک و رفت و آمد گوینو به محضر آقاعلی تردیدی نیست. اما از این کتاب مفصل تاریخ فلسفه آقاعلی نشانه‌ای در دست نیست.

۲- مرحوم سید محمدعلی جمال‌زاده در مقاله‌ای به نام «میراث گوینو» که در مجله یغمای سال ۱۳۴۰ ه. ش منتشر شده نوشته است: «صورت علمای روحانی ایران. اسناد دیگری که دلیل بر روح کنجکاو و خاطر آگاهی طلب گوینو است دو صورت است از علمای بزرگ تشیع در قرون اخیر (شماره پرونده ۶۶ و ۶۸) مشتمل بر نام و مقام و تألیفات هریک از آنها. در اینجا به مناسبت تقدم تاریخی ابتدا به نقل صورت دوم (شماره ۶۸) می‌پردازیم. این صورت مشتمل است بر نام یازده تن از علمای بزرگ شیعه به ترتیب ذیل (با همان املاء و انشائی که در صورت آمده است). باید دانست که جمع آورنده این دو صورت و راقم آنها اسم و نشان خود را به تصریح نمی‌گوید، همین قدر است که در آخر صورت اول پس از آنکه یکایک علمای اسم می‌برد و وصف فضائل و کمالات آنها را می‌نماید و از

۱. «بخش مهم آثار و یادداشتهای او در کتابخانه ملی شهر استراسبورگ (وابسته به دانشگاه استراسبورگ) مضبوط است.» فرهنگ فارسی معین، ج ۶ ص ۱۶۷۷-۱۶۷۸.

2. "Les Religions et Les Philosophies dans l'Asie Centrale" Paris, 1865.

تألیفات و تصنیفاتشان سخن می‌راند همینکه نوبت بخودش می‌رسد با یکدنیا فروتنی و خضوع که حقیقه انسان را متأثر و متواضع می‌سازد چنین می‌نویسد...، اما از مضامین اسناد دیگر میراث گوینو بدست می‌آید که این شخص خود از افاضل عهد و معروف بوده است به استاد الاساتید و حکیم الهی و موسوم بوده است به آقاعلی بن ملاعبدالله مدرس زنوزی، او صاحب کتاب بدایع الحکم است که در سال ۱۳۱۴ قمری در طهران به طبع رسیده است. اینک صورت شماره ۶۸ (با همان انشاء و املائی که در متن اصلی آمده است.): «...» جمالزاده بعد از نقل کامل صورت شماره ۶۸ می‌نویسد: «این بود صورت شماره ۶۸ در پرونده میراث گوینو، صورت دیگر [شماره ۶۶] ان شاء الله در شماره دیگری از مجله یغما خواهد آمد». متأسفانه مرحوم جمالزاده صورت شماره ۶۶ میراث گوینو را منتشر نکرد. علیرغم کوشش فراوان برای دستیابی به نسخه خطی (شماره ۶۶ و ۶۸ در میراث گوینو در کتابخانه دانشگاه استراسبورگ) تاکنون موفق به رؤیت و دسترسی به این نسخه نشدم، لذا به نقل آنچه مرحوم جمالزاده گزارش کرده اکتفا می‌کنم، به این امید که در چاپ بعدی این نقیصه جبران شود. ضمناً منبع فصل چهارم کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی همین رساله آقاعلی است.

۳- اگرچه مرحوم جمالزاده از این رساله به «صورت علمای روحانی ایران» یا «علمای بزرگ تشیع در قرون اخیر» یاد کرده، ترجیح دادیم، از این رساله با عنوان «رساله تاریخ حکما» یاد کنیم، چرا که حداقل از قرن هشتم تمامی حکمای جهان اسلام شیعه و روحانی بوده‌اند، وجه ممیز این رساله حکیم بودن این علماست نه روحانی بودن یا تشیع ایشان.

۴- در بخش اول رساله تاریخ حکما احوال یازده تن از حکمای ایرانی به قلم آقاعلی به رشته تحریر درآمده است. این رساله به درخواست گوینو نوشته شده، اینکه چرا آقاعلی از میرسید شریف شروع کرده واضح است که فلاسفه ایرانی تا ابن رشد و خواجه نصیرالدین طوسی برای غربیان شناخته شده بودند، و سیر فلسفه اسلامی و ایرانی بعد از حمله مغول مورد نظر کنت دوگوینو بوده، لذا آقاعلی از حوزه شیراز آغاز کرده است. این یازده فیلسوف عبارتند از: میرسید شریف جرجانی و پسرش محمد، جلال‌الدین دوانی، میرصدرالدین دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور دشتکی

شیرازی، شمس‌الدین محمد خفری، شاه میر طاهر حسینی، میر فندرسکی، میر داماد، شیخ بهایی و بالاخره صدر المتألهین شیرازی. با ترجمه مختصر و متواضعانه خود آقاعلی، مجموعاً دوازده فیلسوف معرفی شده‌اند.

۵- ظاهرأ بخش دوم رساله تاریخ حکما از ملا صدرا تا آقاعلی ارزشمندتر از بخش اول آن است. در بخش اول آقاعلی به کلیات و اموری که در کتب رایج تراجم درباره این یازده تن است اکتفا کرده، شاید تنها نکته بدیع این بخش از رساله جمله اخیر ترجمه غیاث‌الدین منصور است که «در بیست و چهار مسئله با سایر حکما مخالف است» ای کاش آقاعلی به این مسائل ابتکاری اشاره می‌کرد. ضمناً ذکر شیخ بهایی در عداد نام حکما قابل تأمل است. این علامه ذوالفنون در حکمت کتابی نوشته است، خود آقاعلی در ضمن بیان احوال ملا صدرا از قول میر فندرسکی درباره وی گفته است: «اگر قشر محض می‌خواهی شیخ بهایی». ترجمه ملا صدرا در این رساله با تقریظ آقاعلی بر مفاتیح الغیب موارد مشترک فراوان دارد.

۶- کوشیدیم در پاورقی این رساله اطلاعات لازم در باره دوازده حکیم مورد بحث را از منابع معتبر ارائه کنیم.

۴- رساله سرگذشت

آقاعلی در رساله مختصری به زبان فارسی ترجمه احوال خود و پدرش ملا عبدالله مدرس زنوزی را به رشته تحریر در آورده است. این رساله مهمترین سند احوال این دو حکیم بزرگوار و حاوی اطلاعاتی منحصر بفرد در این زمینه است. در نسخ بجا مانده از این رساله عنوان خاصی برای آن پیش‌بینی نشده بود، لذا عنوان «رساله سرگذشت» را برای آن انتخاب کردیم. حکیم مؤسس در این رساله نه همه آثار خود را بر شمرده، نه به همه آثار پدرش اشاره کرده است. ما در پاورقی رساله، اطلاعات موجود در آن را تکمیل کردیم. در این رساله آقاعلی تنها نام پنج اثر خود را ذکر کرده یعنی یک ششم کل آثار، که یکی از آنها «رساله در اینکه منطق از علوم حکمیه است» که تاکنون نشانی از آن نیافته‌ایم. با عنایت به ذکر بدایع الحکم در این رساله، تاریخ نگارش رساله

سرگذشت می‌باید بین پنجم جمادی‌الاولی و هفدهم ذی‌قعدة ۱۳۰۷ آخرین سال حیات حکیم مؤسس باشد.

نسخه خطی رساله سرگذشت تاکنون بدست نیامده است، اما مرحوم نایب‌الصدر شیرازی معصوم علی‌شاه از شاگردان آقاعلی در تذکره طرائق الحقائق برای نخستین بار این رساله را منتشر نمود. طرائق الحقائق در سال ۱۳۱۹ هـ.ق در تهران چاپ سنگی شد و در سال ۱۳۴۶ هجری شمسی چاپ حروفی شده است، در ضمن احوال آقاعلی مدرس نوشته است: «ورقه به خط شریفش از کتابخانه‌وی بدست آمد که ترجمه خود و والدش را نگاشته بود.»

دومین نسخه آن را استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه لمعات الهیه (مشهد، ۱۳۵۴ ش) و مقدمه انوار جلیه (مشهد، ۱۳۵۴) ملا عبدالله مدرس زنوزی چنین توصیف کرده است: «استنساخ شده از نسخه حکیم مؤسس توسط یکی از شاگردان وی ظاهراً آقا شیخ غلامعلی شیرازی. ناسخ تصریح کرده است این مختصر از روی نوشته استاد مؤسس آقاعلی مدرس ادام‌الله بر کاته نقل کردم.»

۵- مقدمه کشف الاسرار فی شرح الاسرار الآیات

«اسرار الآیات و انوار البینات»^۱ از جمله آثار گرانبهای صدر المتألهین شیرازی است. «این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهد است. ملا صدرا این کتاب را به روش فلسفی و عرفانی نوشته است. اوایل این کتاب مشتمل است بر تقریر معانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب. سپس در بیان حقائق مبدء و معاد به کتاب الهی و سنت نبوی و لوی استدلال یا استشهاد می‌نماید و مبدء مکاشفات او آیات الهیه است بطور اجمالی ولی با بیانی عالی و رسا و جوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سر جامعیت قرآن نسبت به جمع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق در مراتب و مقامات توحید به لسان اهل

۱. چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۹ هـ.ق. چاپ حروفی با تصحیح محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.

شهود و کشف، معرفت صفات و اسماء و اعیان الهیه و مراتب و مقامات نهاییات وجود از صراط و درجات صعود و ارتقاء به حق و مراتب و مقامات انسان بحسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی الله با بهترین وجهی به دو لسان، لسان کشف و لسان برهان تقریر شده است. از این کتاب احاطه و انغمار صدر المتألهین به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقائق آشکار است.^۱ حکیم الهی ملا علی نوری بر این کتاب شریف حاشیه نوشته است. حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی در اوج پختگی و تبخر در حکمت متعالیه تصمیم به شرح فارسی اسرار الآیات می گیرد و آنرا «کشف الاسرار» می نامد. متأسفانه اجل مهلت نمی دهد و از کشف الاسرار تنها مقدمه اش به رشته تحریر درمی آید. این مقدمه را می توان آخرین مکتوب آقا علی دانست که قاعدتاً در ذیقعدۀ ۱۳۰۷ هـ. ق. نگاشته شده است. در صورتیکه آقا علی به اتمام کشف الاسرار توفیق می یافت، این کتاب از جهات عدیده ای قابل عنایت بود، یکی اینکه آقا علی در مباحث عرفانی کمتر قلم زده است و آنچه از او باقی است غالباً فلسفی و به شیوۀ برهانی است. شرح اسرار الآیات جولانگاه خوبی برای ورود این حکیم متأله در حوزه عرفان بود. دیگر اینکه چنین کتابی در زمانی نگارش می یافت که بیش از هفتاد سال از عمر پربرکت آقا علی گذشته بود و با انبوهی تجربه حکمی اثری کم نظیر در حکمت الهی متولد می شد. سوم آنکه، همچون بدایع این کتاب به زبان فارسی نگارش می یافت و بر غنای حکمی عرفانی این زبان می افزود. به هر حال با کمال افسوس این کتاب از مقدمه فراتر نرفت، و قبل از شرح اصل کتاب روح شارح به ملکوت اعلی پرواز کرد.

نسخه منحصراً بفرد مقدمه کشف الاسرار به خط آقا علی نزد نوۀ نویسنده (دختر مرحوم آقا حسن شرف الملک) نگهداری می شود.^۲ این مقدمه هفت صفحه است، و برخلاف دیگر آثار آقا علی، خط خوردگی فراوان دارد، این خط خوردگی ها ناشی از کسالت شدید حکیم مؤسس است که منجر به وفات او می شود.

۱. سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه المسائل القدسیه، در رسائل فلسفی صدر المتألهین، صفحه ۴۷.

۲. از آقای سهلمعلی مددی که عکسی از این نسخه را در اختیار نگارنده گذاشتند صمیمانه سپاسگزارم.

مقدمه کشف الاسرار شامل سه قسمت است. قسمت اول خطبه‌ای فاخر به زبان عربی در تنزیه و تقدیس خداوند و تحیت و سلام بر خاتم الانبیاء (ص)، خاتم الاوصیاء (ع) و عترت طاهره علیهم السلام که آکنده از تلمیحات قرآنی و روایی مقتبس از ادعیه مأثوره است، و با خطبه بدایع الحکم قابل مقایسه می‌باشد.

قسمت دوم این مقدمه که بیش از نیمی از آن را نیز شامل می‌شود، تعریف و تمجید ناصرالدین شاه قاجار است که ظاهراً کتاب به درخواست او آغاز شده است. این بخش از مقدمه نیز شبیه همین قسمت از مقدمه بدایع الحکم است. هر دو مقدمه حاکی از حسن نیت این حکیم پاک‌نهاد به سلطان وقت و به سبک ادبیات عصر قاجاری متکلفانه و حاوی مدحهای مبالغه‌آمیز و تعریفهای دور از واقع است، که ای کاش شارح فاضل با اقتدا به ماتن عارف قلم را از لغزیدن در این وادی ناصواب حفظ می‌کرد. به هر حال این قسمت از مقدمه سندی تاریخی از فرهنگ عصر ناصری است، و از انتهای همین قسمت برمی‌آید که ناصرالدین شاه مجالس علمی ترتیب می‌داده و به حال علما التفات داشته است.

اما مهمترین قسمت این مقدمه، قسمت سوم و در حقیقت قسمت اخیر آن است، که حاوی نکات ارزنده‌ای است اولاً: حاکی از گرایش عرفانی و روح لطیف نویسنده است که در قالب گفت و گویی شنیدنی با هاتف غیبی به رشته تحریر درآمده است. این قسمت چه به لحاظ ادبی و چه به لحاظ محتوا بسیار درخشان است و در زمره شیواترین قطعات بجامانده از حکیم مؤسس است: «هاتف غیبی به نغمه داودی و طائر قدسی به نوای عندلربی به گوش هوشم خوانندگی آغاز نمود که هان ای خردمند تا کی در زاویه خمول نشست، جواهر معارف و لثالی حقائق را در گنجینه خاطر مستور داشته... به جلوه عیان آور آنچه را که مدتها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای و به محضر شهود آور آنچه را که سالها در مکنن خاطر مخفی داشته‌ای تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید و دلهای صاحبان معرفت و حکمت را منور و روشن گرداند.»

ثانیاً: آقاعلی در این نوشته کوتاه از دو ناحیه بسیار آزرده است تا آنجا که «مکنون خاطر خود را نیز فراموش کرده» یکی «به جهت کثرت هجوم امراض و اسقام و شدت درد و اوجاع و آلام» که میرزا حسن خان اعتمادالسلطنه در کتاب روزنامه خاطرات به این درد

جانکاه و افسین روزهای حیات آقاعلی اشاره کرده است. و دیگری «وفور سایر سانحات و واردات ایام» که متأسفانه حکیم مؤسس به شرح آن نپرداخته و قاعدتاً می‌باید از سنخ نگرانیهای صدر المتألهین در مقدمه اسفار باشد.

ثالثاً: صدر المتألهین در چشم و دل حکیم مؤسس بغایت عظیم است، این ارادت را قوی‌تر از همه جا در تقریظ مفاتیح الغیب سپس در رساله تاریخ حکما، در مرتبه بعدی در این مقدمه و در سراسر آثارش آنجا که می‌خواهد عبارتی را از این حکیم طراز اوّل عالم اسلام نقل کند ابراز کرده است.

رابعاً: وی به اجمال کتاب اسرار الآیات را نیز معرفی کرده است. «کتابی مشتمل بر امهات علوم الهیه و معارف حقیقیه و اصول اخلاق فاضله و فضائل نفسانیه و سایر مطالب حکمیه.»

خامساً: تواضع فراوان استادالاساتید که در انتهای رساله تاریخ حکما نیز قابل مشاهده است. او اسرار الآیات را آفتاب و دریا و خود را در برابر آن ذره و قطره دانسته به نقصان استعداد متهم کرده است. اما آخرین سطور این مقدمه که آخرین مکتوب حکیم مؤسس است حکایت از حال خوش آقاعلی در مرض موت دارد، سخن از الهام غیبی و استشمام رایحه توفیق و امید به الطاف الهی و امداد از مخزن علوم ربانی است. اگرچه کشف الاسرار نوشته نشد، اما این حکیم متأله بامرگ خود عملاً اسرار الآیات را کشف کرد، در حقیقت او کشف الاسرارش را با وفات خود نوشت، نوشته‌ای که مطالعه‌اش بصیرت و تهذیب و سلوک می‌طلبد. سلام علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیاً.

«مقدمه کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات» برای نخستین بار در این مجموعه توفیق نشر می‌یابد.

۶- تقریظ علی مفاتیح الغیب

در زمان نخستین چاپ سنگی کتاب مفاتیح الغیب صدر المتألهین، از آقاعلی مدرس درخواست می‌شود تقریظی بر این کتاب شریف بنویسد، آقاعلی با عباراتی فاخر کتاب و نویسند را توصیف می‌کند. به نظر حکیم مؤسس آنها که به درک مضامین بلند این کتاب

نائل آیند کم هستند. اما نحوه معرفی صدر المتألهین توسط آقا علی بسیار آموزنده و دال بر عظمت ملا صدرا و انصاف علمی حکیم مؤسس است. آری فیلسوفی، فیلسوفی دیگر را چنین توصیف می کند. چنین کنند بزرگان:

«الامام الهمام، والمولی القمقام، العالم العامل، والفاضل الكامل، بحر الفواضل و الفضائل، وفخر الاواخر والاوائل، الواقف بمواقف التوفيق، والعارف بمعارف الحق علی التحقيق. شارح رموز الاخبار بمصایح الانظار، و فاتح كنوز الاسرار بمفاتيح الافكار، ناشر اعلام الهداية و كاسر اصنام الضلالة و الغواية، قدوة المحققين و زبدة المدققين وعمدة الموحدين و حجة الحكماء الراسخين واسوة الفقهاء الراشدين، خادم شریعة سید المرسلین، نور حدقة السالکین و حدیقة العارفين، محمد المعروف بصدر المتألهین، غفر الله له وحشره مع من تولاّه، من الائمة المعصومین فی اعلى علیین.»

در آغاز طبع مصحح مفاتیح الغیب نیز این تقریظ فاخر (به استثنای سطور اخیر آن) درج شده است.

۷- تقریظ رساله ایضاح الادب

محمد علی مدعوبه صدر الافاضل دانش تبریزی از شاگردان وفادار آقا علی و از ادبا و شعرای اواخر قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم است. وی دو قصیده غرّادر ثنای استاد خود آقا علی سروده است. آقا علی بر رساله ایضاح الادب صدر الافاضل تقریظی نوشته که در ضمن گزارش نظم و نشر دانش تبریزی در کتاب نامه فرهنگیان عبرت نائینی درج شده است. چاپ عکسی کتاب نامه فرهنگیان در سال ۱۳۷۶ در تهران منتشر شده است. قلم آقا علی در این تقریظ فاخر و ادیبانه و نمونه ای از نشر آغاز قرن چهاردهم است. رساله ایضاح الادب در سال ۱۳۰۱ منتشر شده است. لذا تاریخ کتابت تقریظ نیز می باید ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱ بوده باشد.

۸- بقایا اصول الحکم فی شرح انولوجیا

۱- فلوطین حکیم بزرگ نو افلاطونی اسکندرانی در قرن سوم میلادی کتابی نوشته است بنام تاسوعات یا اثناها. در قرن سوم هجری منتخبی از یکی از شروح این

کتاب بنام اثولوجیا توسط ابن ناعمة حمصی و زیر نظر کندی نخستین فیلسوف مسلمان از سریانی به عربی ترجمه می‌شود. این کتاب که در میان مسلمانان بنام ارسطو شهرت می‌یابد، نافذترین کتاب در فلسفه اسلامی به حساب می‌آید و باعث می‌شود سیمایی نادرست از ارسطو در ذهن حکیمان مسلمان تصویر شود. اثولوجیا از آغاز مورد عنایت حکیمان مسلمان قرار گرفته است. قدیمترین شرح اثولوجیا، شرح شیخ الرئیس ابن سینا در ضمن کتاب عظیم الانصاف وی است که قطعات باقیمانده آن در کتاب ارسطو عند العرب عبدالرحمن بدوی (بیروت، ۱۹۴۷) منتشر شده است. قاضی سعید قمی نیز بر اثولوجیا تعلیقه نوشته است.

۲- آقا علی مدرس در ضمن دو اثر خود یعنی رساله فی مباحث الحمل و تعلیقات علی شرح الهدایة الاثریة ملاصدرا از دیگر کتاب خود تحت عنوان «شرحنا لاثولوجیا الموسوم باصول الحکم» پنج عبارت نقل کرده است. در تفحص از این کتاب مهم چیزی نیافتیم نه در مجموعه‌های کتابشناسی از آن یاد شده بود، نه در فهرس نسخ خطی ایران بلکه جهان. اما با توجه به اینکه بیش از نیمی از نسخ موجود خطی اسلامی فهرست نشده است، امیدوارم این کتاب کم نظیر در عداد نسخ فهرست نشده در خزانه کتب خطی باقیمانده باشد. به هر حال پنج قطعه منقول از این اثر شریف در کنار هم به عنوان «بقایا اصول الحکم فی شرح اثولوجیا» گرد آورده‌ام. در هر قطعه، آن مقدار عبارت نقل کرده‌ام که یقین حاصل شده باشد که عبارات منقول از اصول الحکم حتماً گزارش شده است.

۹- بقایای اشعار و غزلیات

آقا علی در رساله خود نوشت سرگذشت تصریح کرده که «گاهی هم غزلیات گفته است» سپس نمونه‌ای از آن را ذکر کرده، سید احمد دیوان‌بینگی در تذکره حقیقة الشعراء برخی غزلیات او را نقل کرده، معصوم علی شاه نایب‌الصدر شیرازی شاگرد آقا علی در تذکره طرائق الحقائق چند رباعی را که از خود آقا علی شنیده گزارش کرده است. بالاخره سلطان الفلاسفه در حاشیه اسفار ملکی خود و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در حاشیه منظومه سبزواری ملکی خود دو بیت دیگر از حکیم مؤسس نقل کرده‌اند، در مجموع

۹ رباعی (۱۸ بیت) از اشعار علی را بدست آوردیم که به عنوان بقایای اشعار وی در این مجموعه منتشر می‌کنیم. این ۱۸ بیت قبلاً توسط دکتر مصطفی محقق داماد در مجله‌نامه فرهنگستان علوم (شماره ۴ ص ۱۳۷، تابستان ۱۳۷۵) منتشر شده است. لازم به ذکر است اشعار آقاعلی آنچنانکه در مقدمه جلد اول همین مجموعه گذشت قطعاً بیش از این مقدار بوده، مشخص نیست چرا به زمان ما نرسیده است. آیا توسط خود آقاعلی معدوم شده است؟ یا اینکه در ضمن نسخ خطی فهرست نشده از دیده‌ها مخفی مانده یا در حادثه‌ای از بین رفته است؟ واللہ عالم. تأمل در ابیات باقیمانده نشان می‌دهد که طبع لطیف آقاعلی متوغل در معانی متعالی عرفانی بوده، به صنایع لفظی و ادبی چندان التفاتی نداشته است.

۱۰- تعلیقات علی رساله القواعد الفقهية

میرزا احسن آشتیانی (۱۲۴۸-۱۳۱۹ هـ.ق) شاگرد طراز اول شیخ انصاری و صاحب بحر الفوائد فی شرح الفرائد، رساله‌ای در قواعد فقهیه و فوائد اصولیه به سبک و سیاق العناوین میر عبدالفتاح حسینی مراغی به رشته تحریر در آورده است. قواعد و اصولی که در این رساله مورد بحث قرار گرفته‌اند عبارتند از: ۱- اصل فی اشتراك التکلیف ۲- اصل فی حکم المکلف الخارج عن العادة، ۳- اصل فی تأخر الحادث، ۴- اصل فی العدول و الانقلاب و الکشف و النقل، ۵- اصل فی قاعدة الفراغ و التجاوز، ۶- فی تحقیق قولهم الاحکام تتبع الاسماء، ۷- اصالة عدم التداخل. متأسفانه نسخه بجا مانده از این رساله ناتمام است و بعد از صفحه ۲۷ این رساله بخشی از بحر الفوائد فی شرح الفرائد استنساخ شده است. این رساله در زمان حیات شیخ انصاری یعنی قبل از ۱۲۸۱ به رشته تحریر در آمده است، چرا که در نقل قول از شیخ، از او به الاستاد دام ظلّه یا شیخنا الانصاری دام ظلّه یاد می‌کند. رساله فاقد نام است، عنوان «رساله فی القواعد الفقهية» را با توجه به مفاد آن برایش برگزیدیم. اگر چه در آغاز و انجام این رساله نام میرزا احسن آشتیانی ذکر نشده، اما عباراتی از قبیل «وزیادة التحقیق و الفروع تطلب من تعلیقاتنا علی رساله شیخنا دام ظلّه» و سازگاری مطالب آن با بحر الفوائد انتساب آنرا به میرزای آشتیانی قطعی می‌سازد.

آقاعلی مدرس رسائل شیخ را بعد از ۱۲۸۵ خدمت میرزا احسن آشتیانی تلمذ کرده،

آنچنانکه میرزای آشتیانی نیز به فراگیری شرح الهدایة الاثریة ملاصدرا نزد وی اشتغال داشته است^۱، آقاعلی که در کنار تدریس معقول به تدریس فقه استدلالی نیز اشتغال داشته در تعلیقات الشواهد الربوبیة در دو مورد به آرای اصولی خود اشاره کرده است، یکی در تعلیقه شماره ۱۰ «و من هنا ظهر ما اخترناه من جواز اجتماع الامر والنهی» و دیگری در حاشیه تعلیقه شماره ۲۰ «و من هنا يظهر بطلان مذهب صاحب المعالم قدس سره فی المشترك اذا اخذ قید الوحدة وجعله بشرط شیء...» به هر حال تنها اثر بجا مانده از آقاعلی در منقول تعلیقه بر رساله فوق الذکر میرزا حسن آشتیانی است. آقاعلی مضامین این رساله را خدمت میرزای آشتیانی تلمذ کرده است. در نخستین تعلیقه «هكذا سمعت منه دام ظلّه» به چشم می خورد. این تعلیقات ۹۶ مورد و اکثر آنها مختصرند. نسخه اصلی این تعلیقات به خط آقاعلی نزد نوۀ ایشان است.^۲ واضح است که تبحر و اثر آقاعلی در فقه اصول نیست، اما تأمل در همین تعلیقات مختصر نشان می دهد که در این وادی نیز مطلع است. از آنجا که «رسالة القواعد الفقهية» میرزا حسن آشتیانی تاکنون منتشر نشده است، متن آنرا در صدر و تعلیقات آقاعلی را در ذیل درج کردیم.

۱- تقریرات المبدء والمعاد

المبدء والمعاد از نخستین نگارشهای فلسفی صدر المتألهین شیرازی است. حکیم مؤسس این کتاب را در حوزه علمیۀ تهران تدریس کرده است. تقریر این درس در ضمن «قوله كذا» گاهی به عربی و زمانی به فارسی توسط یکی از شاگردان وی به رشته تحریر در آمده است. نگارش عربی مقرر متوسط و نگارش فارسی وی ضعیف است. خط نسخه بدو گاهی ناخواناست. این تقریرات توسط مقرر بازبینی شده و در موارد متعددی حواشی به آن نوشته شده یا افتادگی های متن در حاشیه جبران شده است. در برخی موارد احساس می شود که محتوای فلسفی مطلب درست تلقی یا گزارش نشده است. به هر حال تقریرات المبدء والمعاد نیازمند ویرایش ادبی و از آن مهمتر محتاج ویرایش علمی است. امارعایت امانت چنین

۱. سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه الشواهد الربوبیة.

۲. از آقای سیدابراهیم اشک شیرین که عکس این نسخه را در اختیارم گذاشتند صمیمانه سپاسگزارم.

اجازه‌ای را به نگارنده نداده است و جز اصلاح بعضی از اغلاط فاحش ادبی تصرفی در تقریرات نکردم. در نظر داشتم که برخی کاستی‌های علمی مقرر را در پاورقی متذکر شوم. قسمتی از این مهم انجام شد، اما به دوجت از تکمیل و درج این حواشی صرف نظر شد، یکی اینکه دریافتیم که حاصل کار کتابی مستقل است و در حاشیه صفحات محدود این مجلد نمی‌گنجد، دیگر آنکه انتشار این مجلد و در نتیجه انتشار تمام مجموعه را به تأخیر می‌اندازد. امیدوارم در کتاب مستقل تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی که بعد از انتشار این مجموعه به امید خدا منتشر خواهد شد، به امهات این مناقشات علمی اشاره کنم. علیرغم بعضی نواقص، در این تقریرات مطالب بکر و ارزشمند هم کم نیست. به هر حال ارزش علمی این تقریرات مقول به تشکیک است، از عبارات و اشاراتی در سطح بدایع تا توضیحات کم ارزش و پیش پا افتاده. متأسفانه آغاز و انجام این تقریرات ساقط شده لذا نه نام مقرر مشخص است، نه زمان القای دروس و نه وقت کتابت تقریر. این تقریرات قسمت اعظم فن اول (فی الریویات) را دربر می‌گیرد. از فن دوم (فی المعاد) چیزی به جا نمانده است. این تقریرات در قالب ۶۶۴ تعلیقه از فصل چهارم مقاله اولی تا فصل شانزدهم مقاله سوم را دربر می‌گیرد (مطالب مربوط به صفحه ۳۰ تا ۲۰۷ المبدء والمعاد چاپی).

مسائل مورد بحث در تقریرات

در این تقریرات مسائل زیر از الهیات بالمعنی الاخص مورد بحث قرار گرفته است:

- ۱- اینکه انبیت واجب ماهیت اوست، ۲- کنه واجب تعالی برای بشر غیر معلوم است،
- ۳- بساطت واجب تعالی، ۴- واجب الوجود فاقد فصل است، ۵- نفی کثرت عددیه از واجب تعالی، ۶- واجب الوجود نمی‌تواند حقیقت نوعیه باشد، ۷- نفی شریک از واجب الوجود،
- ۸- خداوند عالم واحد است و در ایجاد شریکی ندارد، ۹- واجب است که صفات خداوند تعالی عین ذات او باشد، ۱۰- علم خداوند به ذاتش، ۱۱- علم خداوند به ما سوای ذات،
- ۱۲- ابتهاج ذاتی خداوند، ۱۳- محبت خداوند به خلق، ۱۴- افعال خداوند تعالی، ۱۵- بحث در اجسام سفلیه عنصریه، ۱۶- انقطاع ابعاد و انتهاء اجرام، ۱۷- بیان محدد الجهات، ۱۸- سبب حدوث حرکت، ۱۹- آسمان حیوان است، ۲۰- آسمان انسان کبیر است، ۲۱- محرك آسمان

نمی تواند عقل محض باشد، ۲۲- در حرکت آسمان محرك مفارق لازم است، ۲۳- اثبات کثرت عقول، ۲۴- چگونگی تحریک اجرام فلکیه توسط عقول مجرد، ۲۵- کیفیت صدور اشیاء از مدبر اول، ۲۶- چگونگی تکون عناصر از عقل فعال، ۲۷- در عنایت و تدبیر، ۲۸- مبده تدبیر کائنات ارضیه، ۲۹- نحوه تسلط شیطان بر باطن انسان با وسوسه، ۳۰- اشاره به آثار عنایت و حکمت و عدل خداوند.

این تقریرات سومین رساله مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه مرحوم آیت الله مرعشی نجفی ورق ۱۸ تا ۹۴ است.^۱ تنها جایی که در این تقریرات از آقاعلی به عنوان استاد یاد شده حاشیه تعلیقه ۴۶۲ است. در متن این تقریرات به کرات از استاد سلمه الله، استاد دام مجده، استاد شکر سعبه نقل شده که ظاهراً مراد یکی از اساتید آقاعلی از قبیل ملا آقای قزوینی است. مواردی نیز از ملاعلی نوری، و میرزا حسن نوری در تأیید یا نقد مطلب نقل کرده است. حواشی تقریرات ظاهراً از مقرر است. موارد ناخوانای متن را با علامت (...) مشخص کرده ایم.

۱۲- رساله مختصر وحدت وجود

۱- نسخه منحصر به فرد خطی این رساله مختصر ورق ۱۴۲ و ۱۴۳ مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قم (آخرین رساله مجموعه) است. نام کاتب و تاریخ کتابت آن نامشخص است.

۲- نام رساله در نسخه خطی تعیین نشده است. در دیگر آثار آقاعلی و مجموعه های کتابشناسی نیز از آن یاد نشده است. با توجه به مفاد آن، نام رساله وحدت وجود را برایش

۱. سید احمد حسینی در فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی نجفی مرعشی ج ۱۴ ص ۳۵۳ در معرفی این اثر نوشته است: «حاشیه المبداء والمعاد، حاشیه ای استدلالی است بر رساله المبداء والمعاد ملاصدرا شیرازی. این حاشیه مفصل و بارز و ایراد بسیار و بعضی قطعه ها به فارسی نوشته شده و نسخه ناتمام است. این دو حاشیه [حاشیه الشواهد الربوبیه و حاشیه المبداء والمعاد] را روی جلد کاتب نسخه از تقریرات زوزی معرفی کرده و بدین جهت از نوشته های دیگری می باشد.» لازم به ذکر است با توجه به از بین رفتن جلد نسخه در جریان مرمت کتاب و استواری متن حاشیه الشواهد بخلاف حاشیه حاضر و غفلت از تذکر فهرست فوق، حاشیه الشواهد را در جلد دوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس به عنوان «تعلیقات الشواهد الربوبیه» از آثار خامه آقاعلی به حساب آوردیم.

برگزیدیم. این رساله تاکنون منتشر نشده است.

۳- وجه انتساب آن به آقاعلی به دو دلیل ذیل است:

اولاً در مجموعه‌ای آمده است که اکثر رسائل آن قطعاً یا اطمیناناً متعلق به آقاعلی

مدرس است.

ثانیاً: رأی مختار آن با مختار آقاعلی در مسئله وحدت وجود در بدایع الحکم و

تعلیقات اسفار و دیگر آثار حکیم مؤسس سازگار است.

۴- اکثر رساله فارسی و عبارت آخر آن عربی است.

۵- سبک و سیاق نگارش این رساله مختصر به قوت دیگر مکتوبات آقاعلی نیست. یا

مورد ویرایش مصنف واقع نشده و یا از تقریرات دروس اوست که به قلم شاگردانش به رشته

تحریر درآمده است. احتمال دوم را اقوی دانسته این رساله را در زمره تقریرات آقاعلی به

حساب آورديم. هر چند نام مقرر و تاریخ کتابت نیز نامشخص است.

۶- رساله در مقایسه مدعای حکما در بحث وحدت وجود و قول صوفیه در این باب

پس از تقریر نظر آنهاست. به نظر حکما واجب الوجود همان وجود بشرط لا از تعینات

است، حال آنکه به نظر صوفیه حقیقت وجود لا بشرط از تعین و لا تعین است. تقریر کلام

صوفیه چنین است: وجود بلکه موجود یکی است. تکثرات توهم ماست، نه اینکه در واقع

تکثری باشد. اگر این تعینات موهومه از او برداشته شود، همان خواهد بود، این تکثرات

همه مظاهر اوست. همه اشیاء را به يك تجلی موجود نمود، لکن عدم ظهور به جهت عدم

استعداد قوایل است.

آنچه نسبت به ملاصدرا داده شده این است که او ممکنات را از قبیل ظلّ و

واجب الوجود را ذی ظل می‌داند، ظل از خود وجود علیحده ندارد بلکه حیثیت ذاتش

تبعیت و ارتباط به ذی ظل است. رساله بدون نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد، ظاهر ارساله

ناقص است. تفصیل بحث وحدت وجود را آقاعلی در بدایع الحکم تحت عنوان تنقیح کفر و

ایمان آورده است.

۷- خلاصه نظر آقاعلی در باب وحدت وجود به این قرار است: «آنچه به بعضی

منسوبین به کشف و عرفان نسبت دهند که حقیقت حق تعالی وجودی لا بشرط بود و ساری

در اشیاء، و جمله اشیاء به آن وجود موجود باشند به نهجی که آثار مطلوبه آنها بر ایشان مترتب شود، و کثرتی نباشد مگر کثرت ماهویه، و مفهوم وجود و موجود را یک مصداق بیش نباشد و او واجب الوجود باشد، و جمله وجودات با او متحد باشند، پس کثرتی وجودیه نباشد، لکن آن وجود را به حسب مظاهر و مرائی، کثرت متحقق باشد. پس صرف حقیقت وجود که حکما او را واجب الوجود دانند، مقامی از مقامات ظهور او باشد و مرتبه‌ای از مراتب شئون او.

اگر این نسبت به منسوبین کشف و عرفان صحیح باشد، برهان عقلی بر حسب قواعد علم حکمت الهیه مکذب این سخن باشد. و اگر از روی کشف و عیان گویند، آیات و اخبار خاندان عصمت صریح بر بطلان این قول و تنزه ذات حق از سریان در اشیاء و تقدس او از سمات امکان، و کثرت وجود بر وجه حقیقت است.

مگر اینکه مرادشان این باشد که ما را در مقامات توحید مقامی باشد که غیر حق، از نظر شهود قلبی و بصیرت روحی ما ملغی بود و در حال شهود در دیده قلب یا بصیرت روح ما، جز حق در مظاهر آیات و مرائی ظهورات و مجالی تجلیات مشاهد نباشد.

لکن این سخن غیر آن باشد که کثرتی در واقع در وجود نباشد، بلکه چون مظاهر و مرائی قائلند و مظهر و مرآت جز وجود نبود، پس معترف باشند به کثرت وجود. و از اینجا ظاهر می شود که این اجله و اعلام از شهود قلبی و بصیرت روحی خود خبر داده اند و سالك عارف را در مقامات سلوک، حالاتی بود که آن حالات را نداند مگر آن کس که سالك باشد. و از آنجا که علم تصوف از قلب انسان کامل به آن جهت که مجلای اسماء و صفات و افعال و آثار حق بود، یا از اسماء و صفات و افعال و آثار به آن جهت که در مراتب قلب انسان کامل ظاهر و مشهود شوند بحث می کند، هر يك از این دو صالح باشد از برای موضوعیت آن علم و جهت بحث بودن چنان می نماید که دو توجیه مذکور که به خاطر نگارنده حروف رسیده، وجیه باشد و این نگارنده تاکنون ندیده و نشنیده ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه وجود و موجود، يك وجود و موجود باشد و جز او وجودی و موجودی نباشد و او ذات واجب الوجود بود، بنهجی که قابل توجیه و جیهی نباشد. لهذا مطلبی بدیهی البطلان را که به اندک تأملی معلوم شود که منافی ارسال رسل و تکالیف الهیه بود، به کسانی که در ظاهر به وظائف شرع قیام داشته باشند و به قدر امکان مواظب اتیان مستحبات و ترك مکروهات

بودند و به تکلیفات الهی و اوامر و نواهی و ثواب و عقاب قائل باشند، نسبت دادن و به مجرد شنیدن از افواه رجال بر آنها تشنیع کردن با عدم اطلاع بر زبان و اصطلاح آنها، خالی از عدم مبالات در دین و تجرّی نباشد.»^۱

۱۳- رساله فوائد

۱- در صفحه ۱۷ نسخه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قم مطالبی آمده که فاقد عنوان، نام کاتب و تاریخ کتابت است. به اعتبار اینکه اکثر رسائل این مجموعه قطعاً یا اطمیناناً از آن آقاعلی است، این رساله مختصر فارسی را نیز از «آثار منسوب به حکیم مؤسس» به حساب آوردیم و نام «رساله فوائد» را برای آن انتخاب کردیم.

۲- این رساله شامل سه فائده است. فائده اول در بیان تفاوت بین برزخ شرع و برزخ وجود، و آخرت شرع و آخرت وجود. در اثنای این فائده آمده است «آخرت شرع عبارت است از اینکه همین نفس دومرتبه برگردد به همین بدنی که در دنیا داشت و این معاد جسمانی است و ترقیات او در همان بدن است» می دانیم که رأی ابتکاری آقاعلی در معاد جسمانی این است که بدن تحت تدبیر نفس به مرتبه نفس ارتقاء پیدا می کند، نه اینکه نفس تنزل به مرتبه بدن کند. بنابر این ظاهر این فائده بارأی مختار نهایی حکیم مؤسس سازگار نیست، لذا یا در این رساله در مقام نقل قول مشهور است نه بیان رأی خود، یا اینکه تاریخ نگارش این رساله قبل از قائل شدن به رأی ابتکاری در سبیل الرشاد است.

فائده دوم، بحث مختصری است در مفاد آیه شریفه «انا عرضنا الامانة على السموات والارض» در اینکه اگر مراد از سموات «عقول» باشد به محال می انجامد، چرا که عدم تطابق بین قوس صعود و قوس نزول پیش می آید.

فائده سوم، درباره موضوع علم است، حیثیتهای مختلف موضوع، علم را متعدد نمی کند، لهذا موضوع علم حکمت و کلام یکی است که همان موجود بماهو موجود باشد، لکن جهت تحثیث دو تاست. هکذا اینکه صوفیه جهت تحثیث را به کشف قرار داده اند و حکیم به

استدلال، باز حکمت و عرفان را دو علم نمی‌کند. واضح است که این رأی خلاف نظر مشهور است. به هر حال این رساله ضعیف‌ترین رساله این مجموعه از حیث انتساب به آقا علی و به لحاظ سطح مطالب و احتمالاً تقریر یکی از شاگردان وی است که نام وی بر ما مجهول است.

۱۴- مناظره با حاج محمد کریم خان کرمانی

حاج محمد کریم خان قاجار کرمانی (م ۱۲۸۸ ق) از بزرگان شیخیه پس از سید کاظم رشتی در جمیع فنون عقلیه و نقلیه دعوی استادی داشت. در جمادی الاولی ۱۲۷۵ هـ. ق در حضور جمعی از بزرگان از علما و شاهزادگان در تهران مناظره‌ای علمی بین وی و آقا علی انجام شد. خلاصه بخشی از این مناظره توسط یکی از حاضرین به زبان فارسی ثبت شده که شامل پنج قسمت است:

- ۱- آیا اراده عین ذات است یا خارج از ذات؟
 - ۲- آیا صورت مقدم است بر ماده یا ماده بر صورت؟
 - ۳- در لازم و ملزوم يك جعل بیشتر نیست.
 - ۴- نحوه صدق قضیه لا بینه از قبیل شریک الباری ممتنع.
 - ۵- معنای قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء.
- این مناظره بخشی از رساله مناظرات ارکان دولت با جناب حاج محمد کریم خان کرمانی است. از این رساله دو نسخه در دست است:
- ۱- نسخه چاپ سنگی، شماره ۷۵۶۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تاریخ تحریر ۲۸ شعبان ۱۲۷۶. ما از این نسخه بارمز (س) یاد کرده‌ایم.
 - ۲- نسخه خطی شماره ۳۳۲۵ (میکروفیلم شماره ۶۰۹۹) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران تحت عنوان مناظرات علما با محمد کریم خان قاجار، تاریخ کتابت ۱۲۸۱، ما بارمز (خ) از این نسخه یاد کرده‌ایم.^۱
- لازم به ذکر است که تنکابنی در قصص العلماء بخش اول مناظره حاج محمد

۱. با سپاس از آقایان سه‌لعلی مددی و سیدابراهیم اشک شیرین که در شناسایی نسخ و تصحیح متن مناظره یاریم کردند.

کریمخان که خارج از موضوع بحث آقاعلی می باشد آورده است، دکتر مهدی حائری یزدی در کتاب کاوشهای عقل نظری (بدون تصریح نام آقاعلی) و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب معاد از دیدگاه حکیم زنوزی بخشهایی از این مناظره را نقل کرده اند. دکتر سید مصطفی محقق داماد در فصلنامه نامه فرهنگستان علوم متن کامل این مناظره را بر اساس نسخه چاپ سنگی منتشر کرده است (تابستان ۱۳۷۵، شماره ۴).



تصحیح نهایی جلد اول و دوم این مجموعه و اکثر تصحیحات این مجلد و نگارش این مقدمه در زمانی صورت می گیرد که به اتهامی غیروجه سومین ماه اسارت خود را در زندان اوین می گذرانم.

صدرالمتألهین در رساله سه اصل، راز مخالفت اهل ظاهر زمانه را با خود به دقت تشریح کرده است: «و همین علت است که منشأ عداوت تو و همسرانت با فقیران و گوشه نشینان شده است، زیرا که تو و ایشان می خواهید که از راه شید و ریا و تشبّه به علما، کسب جاه و عزت و تحصیل مال و ثروت کنید، و عوام را به زور حيله و تلبیس صید خود سازید، و اسباب تمتّع دنیا را از راه صورت صلاح و تقوی فراهم آورید. و اگر از کسی استشعار آن نمودید که به حسب باطن آگاه و مطلع است بر مکر و غدر و نقص و جهالت و کید و بطالت امثال شما، می خواهید که بنیادش در روی زمین نباشد، که مبادا چیزی از وی سرزند از فعل و قول و عمل که منافعی مسلک و هواپرستی و غرور باشد، و اگر خود احیاناً در مقام نصیحت در آید یا شیوه جاهلان و منافقان را مذمت نماید، یا کلمه ای از روی حقیقت بر زبان آورد که مضافاً طبیعت اهل شید و مکر باشد، فی الحال دود کبر و نخوت از مهوای دیگران غضب و شهوت غلیان پذیرفته، به مصعد دماغ مرتفع گردد و درون گنبد دماغ را چنان تیره و سیاه سازد که جای هیچ اندیشه صحیح در آن نماند، و چنان گردد و غبار حقد و حسد صفحه آینه ادراک را فرو گیرد که گنجایش صورت نصیحت نماند و چراغ عقل که به اندک سببی از غایت کم نوری مخفی می گردد، از باد نخوت دماغ فرو میرد.

شمع دلشان نشانده پیوست آن باد که در دماغشان هست
فی الحال در مقام خصومت و جدال یا مکر و احتیال در آمده، به چندین وجه ردّ

سخنانش نمایند و قدرش را در نظرها بشکنند.»^۱

صدر المتألهین در ادامه به زبان شعر این گونه دشمنان معنویت، خرد و آزادی را ترسیم می کند:

عشوۀ جاه و زر خریدستند	«این گروهی که نور سیدستند
کی سر شرع و عقل و دین دارند	سر باغ و دل زمین دارند
از برون موسی از درون مارند	همه در عقل سامری وارند
تشنه خون یکدیگر گشته	از ره شرع و شرط برگشته
کین فلان ملحد آن فلان کافر	پس روان کرده از هوا قرقر
همه خفاش چشمه روشن	همه زشتان آینه دشمن
مرگ به با چنین حریفان مرگ» ^۲	نیست اینجا چو مر خرد را برگ

مقدمه اسفار ادعائمه سوزناك ملا صدرا علیه قدرنا شناسیهای زمانه خود است:

«می دیدم زمانه از روی دشمنی، دل بر تربیت نادانان و فرومایگان بسته، و آتش جهالت و گمراهی از بدی حال و پستی رجال سر بر کشیده است. من گرفتار مردمی گشته ام که فهم و دانش از افق وجودشان غروب کرده، و دیدگانشان از نگرش به انوار حکمت و رازهای آن مانند شب کوران از تابش انوار معرفت و آثار آن، نابینا و کور است. آنان، تفکر در امور ربانی و اندیشیدن در آیات سبحانی را بدعت شمارند، و مخالفت با مردم عادی و فرومایگان را گمراهی و مکر پندارند.

... در این حال جهل و نادانی، رایت برافراشته، و نشانه های خود را آشکار نموده، در نتیجه دانش و فضل آن را از بین برده و عرفان و اهل آن را خوار شمرده و از حکمت روی برگردانیده و از روی ستیز و انکار آن را از اهلش باز می دارند، لذا طایع را از حکما رمانده، و دانشمندان و عارفان و برگزیدگان امت را مردود شمرده و خوار می دارند، از این روی هر کس در مرداب جهل و کودنی بیشتر فرو رفته و از نور معقول و منقول عاری تر است، به

۱. صدر المتألهین، رساله سه اصل، ص ۶۲.

۲. پیشین، ص ۷۵.

اوج قبول و اقبال پیوسته، و در نظر دنیا داران داناتر و شایسته تر است. چرا چنین نباشد؟ در حالی که پیشوایان ایشان گروهی هستند به دور از فضل و درستی که شانه‌هایشان از لباس عقل و راستی خالی، و سینه‌هایشان از زینت آداب و علم تهی است. جهات خیر و نیکی در چهره‌شان ناپیدا است.^۱

صدر المتألهین در دیوان اشعارش در شکوائیه‌ای سوزناک ظلمی که بر فضیلت رفته است، به نظم کشیده است:

«صحبّت عرفان کجا و دیو و دد	خست اینای جنسم می کشد
دفتر فرز انگی را گاو خورد	خانه عقل و خرد را آب برد
بس ستمها کز خسان بروی رسید	بس جفاها کز کسان دید و شنید
در جهان از هر خسی خاری کشید	از نگو نسا ران چها دید و شنید
بس جواهر کز سخن بر باد رفت	بس سخن کز خامشی از یاد رفت
درها دارم عیان کو مرهمی	رازها دارم نهان کو محرمی؟
مرهم این سینه مجروح کو	محرم راز دل این روح کو؟
گر خریداری بدی در خورد جان	می گشودم من متاع این جهان
همدمی گر می شنیدی راز من	می شکفتم همجو گل اندر چمن
داد از این کاسد قماشیهایی بسی	داد از این حق ناشناسیهایی بسی
بر حکیمان ابلهان محنت فزا	بر سلیمان دیو و دد فرمانروا ^۲

امید که ارباب فضل کاستی‌های مجلد سوم این مجموعه را که برخی ناشی از موقعیت ویژه‌ای است که بر من تحمیل شده است بر این قلم بیخشانند و با ارائه انتقادات و پیشنهادات خود در احیای میراث سلف صالح سهیم شوند.

احیای آثار آقا علی مدرس طهرانی نزدیک به چهار سال از عمر مرا به خود مصروف داشت. تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس کتابی مستقل در معرفی تفصیلی

۱. ترجمه صفحات ۵ و ۶ جلد اول اسفار صدر المتألهین.

۲. مجموعه اشعار ملا صدرا، صفحات ۲۳، ۹۲، ۹۴ و ۹۷.

فلسفی اندیشه این حکیم متأله است که امیدوارم به زودی به دوستداران فلسفه اسلامی تقدیم شود.

این چهار مجلد بعلاوه «دفتر عقل» و «زمان در فلسفه اسلامی» حاصل کوششهای این قلم در مرحله اول عقلی خود است. مرحله ای که می‌پندارم طی شده است. امیدوارم که خداوند سبحان توفیق پیمودن مرحله دوم را عنایت فرماید. شرح این دو مرحله و نقد مرحله اول مجالی دیگر می‌طلبد.

وظیفه خود می‌دانم از زحمات کارکنان محترم انتشارات اطلاعات تشکر کنم.
 اللهم استعملنی فی مرضاتک عملاً لا اترك معه شیئاً من دینک مخافة احد من خلقک.

محسن کدیور

تهران - اردیبهشت ۱۳۷۸

بخش اول:
رسائل فارسی

رسالة في احكام الوجود والماهية^١

بسم الله الرحمن الرحيم

[١]

...^١ وتحليل فليست هي بموجودة، فاذا حلل العقل ماله الماهية الى ماهية وجوده
جرد ماهيته عن وجوده بحيث يقصر النظر على ماهيته ولا يلتفت الى وجوده يحكم حكماً
صريحاً بان تلك الماهية بذاتها و ذاتياتها خالية عن الوجود والعدم، ليس ولا واحد منهما تمام
ذاتها ولا داخلاً في ذاتها مع انه لو نظر اليها من دون تجريدها لحكم بانها موجودة.
وتمام السر في ذلك انها متحدة مع الوجود في الواقع، والالزم انفكاكها عنه فيه ومنفكة
عنه من حيث الاعتبار والتجريد، وحكم كل واحد من المتحدين من جهة اتحادهما يجري على
الآخر على نحو الحقيقة بحسب الاطلاقات العرفية، ومن جهة انفكاكهما لا يجري عليه الا على
طور المجاز حيث لا يستهجن عند عرف الاطلاق، واما في مصطلح العقل والبرهان فلا يصدق
حكم شئ على الآخر الا بنحو المجاز، ومن اجل ذلك ترى الماشي يصدق على الناطق و
المتعجب على الحيوان في اطلاق العرف لكون الحيوان متحداً مع الناطق في الخارج ولا يصدق
الماشي على الناطق ولا المتعجب على الحيوان في مصطلح العقل والعرفان، فان الناطق بما هو
ناطق ليس بماش وكذا الحيوان من حيث هو حيوان ليس بمتعجب.

١. سقط اول هذه الرسالة القيمة من نسختها المنحصرة.

ومن ذلك ترى القائلين باصالة الوجود واعتبارية الماهية يحملون الوجود على الماهية مع ان الوجود بالحقيقة عندهم هو الوجود ويقولون على وجود الجوهر جوهر وعلى وجود العرض عرض مع ان الوجود عندهم ليس بجوهر ولا عرض، لاخذهم الماهية في تعريفهما والوجود عندهؤلاء ليس من سنخ الماهية، فمالهم ينفصل كل من المتحدين عن صاحبه لم ينفصل حال واحد منهما عن حال الآخر، وهذا الانفصال قد يكون في الخارج كأنفصال الحيوان عن الناطق في سائر انواعه وقد لا يكون فيه بل لا يمكن كأنفصال الماهية عن الوجود فلا جرم يفصلها العقل عن وجودها بقوته المحللة ويجردها عنه تجريداً كما وصفناه لكي يعرف حالها التي هي لها في ذاتها.

[٢] تمثيل وتنظير

اذا قلت فلان موجود في السماء وجعلت في السماء قيداً للوجود المحمول كان معناه ان هذا الوجود المقيّد بذلك الظرف حاصل له واما حصول هذا المقيّد له فمطلق عن ذلك التقييد فاذن يصدق على ذلك الموضوع بعينه اذا كان في الارض بالفعل انه موجود في السماء نظراً الى اطلاق حصول هذا المحمول له واما ان الارض لا تتجمع السماء فان مكاناً لا يتجمع مكاناً آخر فهو بالنظر الى ظرف المحمول وقيدته والحكم قد يختلف باختلاف الانظار كل الاختلاف، ونقيض ذلك الوجود على ما وصفناه هو رفعه بخصوصه عنه لارفع الوجود على الاطلاق فلا يقتضي عدمه في الارض خصوصاً ولا عدمه عموماً فيجوز ان يوجد فيها او في مكان آخر يغير الارض والسماء.

واذا قلت هو موجود في السماء وجعلت الظرف ظرفاً وقيداً للنسبة المحمول اليه لا للمحمول نفسه صار معناه ان الوجود من دون تخصيص وتقييد حاصل له، لكن هذا الحصول ظرفه السماء واذن لا يصدق على ذلك الموضوع بعينه اذا كان موجوداً في الارض او في مكان آخر انه موجود في السماء نظراً الى تخصيص النسبة وتقييدها بظرف مخصوص وان كان المحمول منظوراً اليه على الاطلاق ونقيضه رفع الوجود المطلق على ذلك الحصول المقيّد بذلك الظرف المخصوص، وهو اعم من عدمه مطلقاً ومن وجوده في الارض او في مكان آخر.

و اذا قلت زيد معدوم فى السماء وجعلت الظرف قيذاً للعدم المحمول ترجع تقييده به الى تقييد الوجود به، فان العدم المحمول لا يقيد بظرف ما الا باعتبار الوجود، فالعدم المقيد بقولك فى السماء انما هو رفع الوجود المقيد.

و اذا قلت زيد معدوم فى السماء وجعلت الظرف قيذاً للنسبة الايجابيه العدولية او السلبية البسيطة صار معناه انه معدوم لكن حصول العدم له او سلب الوجود عنه ظرفه السماء فاذن لا يمكن ان يوجد فى اى مكان فرض.

فاذا جعلت الظرف قيذاً للوجود او لحصوله واوردت السلب عليه او قيذاً للعدم المحمول يكون الرفع رفع المقيد بالاضافة. و اذا جعلته قيذاً لنسبة العدم على الاطلاق او لسلب الوجود كذلك، يكون الرفع رفع المقيد بالتوصيف.

[٣] نقد وحل^١

و من هنا يستبين ان حديث لزوم ارتفاع النقيضين منظور فيه اذ للمنع فيه مجال فان الفرق ثابت بين سلب المقيد والسلب المقيد، ونقيض الوجود بالمرتبة انما هو رفع هذا المركب، ورفع المركب يتحقق برفع جزء واحد منه من دون تخصيص و تعيين، كما انه يتحقق برفع جميع اجزائه، فرفع الوجود المقيد بالمرتبة يتحقق برفع الوجود على الاطلاق كما انه يتحقق برفع تقييده والسلب واراد فى قولك الانسان ليس من حيث هو انسان بموجود على الوجود المقيد بالمرتبة، فان مفاد قولك الانسان من حيث هو انسان موجود ان الوجود فى مرتبة الانسان، فمفاد سلبه انه ليس كذلك اذ مفاد السلب سلب مفاد الايجاب، فاذن المرتبة ظرف للوجود فالوجود مقيد بها والسلب مطلق عنها، فتكون السلب سلب المقيد بالمرتبة وليست ظرفاً لنفس السلب حتى يكون السلب مقيداً بها ويكون الوجود مأخوذاً على الاطلاق عنها، فيكون السلب السلب المقيد بها وليس اذا سلب الوجود منها على النهج الذى وصفناه وجب ان يتحقق العدم على الاطلاق او العدم المقيد بها اذ لا يناقض واحد منها

١. مفاد هذا الفصل مشابه لمفاد الفصل الثامن والعشرين (تتميم و تخذيم) من رسالته الآخر المسمى برسالة فى مباحث الحمل، بل اكثر عباراتهما واحد، راجع المجلد الثانى لمجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ص ٢٤٣.

الوجود المقيد بها حتى يلزم القول بارتفاع النقيضين لو لم يتحقق واحد منهما، بل نقيض الوجود المقيد بها انما هو رفعه، وكذا رفع العدم المقيد بها انما هو رفع ذلك العدم، فالوجود المقيد بها مرفوع وكذا العدم المقيد بها، واما رفع واحد منهما فليس بمرفوع الا اذا اخذ ذلك ايضاً مقيداً بها ورفع وهكذا الى ان ينقطع اعتبار التقييد وينتهي الامر الى رفع غير مرفوع، ولاشئ من الرفع المرفوع في واحدة من المراتب بنقيض الوجود المقيد بالمرتبة فانه رفع مقيد بها، وقد علمت مما بيناه انه ليس نقيضاً للوجود المقيد بها.

[٤] دفع واذاحة^١

واما حديث فساد ارتفاع النقيضين فاطلاقه ممنوع، والذي يسلم العقل فساداً ويستنكف عن وقوعه هو ارتفاعهما من الشئ في مرتبة من مراتب واقعه وهي المرتبة المتأخرة عن مرتبة جوهر ذاته، واما خلو الشئ عنهما بحسب مرتبة اخرى من واقعه وهي مرتبة ذاته فلا يستنكره العقل بل يحكم بوقوعه. ونقد^٢ المقام ان ارتفاع النقيضين في المفردات كالوجود والعدم والكاتب واللا كاتب انما يعقل اذا اعتبر حملهما على موضوع واحد بما هو واحد بحيث يكون الموضوع خارجاً والمحمول ماخوذاً بما هو محمول لكيلا يحصل قضيتان اذلو اعتبر حملهما لابتلاك الحيثية لم يكن تناقض البتة اذلا تناقض في عقدين ايجابيين محصلين او معدولين او مختلفين ثم بعد ذلك يسلبان عن ذلك الموضوع الخارج بحيث لا يحصل من سلبهما قضيتان سالبتان اذلا تناقض بين السوالب بما هي سوالب، لست اقول ان السلب يتوقف على الايجاب بل اقول: انه يتوقف على ملاحظته واعتباره، وتوقف الشئ على اعتبار شئ وملاحظته لا يلزم توقفه على تحققه.

وحمل شئ على شئ الذي مفاده الاتحاد يتصور على وجهين: احدهما الشايع المتعارف الثانوي المسمى بالصناعي ايضاً، ومفاده اتحاد الموضوع والمحمول المتغايرين بحسب الحقيقة ماهية ومفهوما في نحو من الوجود وهو الوجود الخارجى للمحمول

١. مفاد هذا الفصل مشابه لمفاد الفصل ٢٤ من «رسالة في مباحث الحمل»، راجع المجلد الثاني لهذه المجموعة

ص ٢٤١ - ٢٣٩.

٢. ن: بوقوعه دفعة.

اذلا يتحقق الحمل حيث يكون المحمول موجودا فى الذهن و ان كان الموضوع موجوداً فى الخارج بخلاف ما اذ كان موجودا فى الخارج سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام لم يكن اذ عند ذلك تحقق الحمل مطلقا و فى موارد مثل ان تقول هذا الشجر نام و الانسان نوع و الحيوان جنس فرجع ذلك الحمل الى ان الموضوع من افراد المحمول، و يقال له الحمل بالذات ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع و الحمل بالعرض ان كان من عرضياته، و يقال له بقسميه الحمل العرضى .

و ثانيهما الحمل الاولى المسمى بالذاتى ايضا و مفاده ان الموضوع بماهيته نفس عنوان المحمول و مفهومه بعدما لحظة تغاير اعتبارى بينهما، اى ماهية هذا و مفهومه نفس ماهية ذاك و مفهومه، لان يقتصر على مجرد الاتحاد فى الوجود كما قلنا فى الحمل الاول، و سميته الفلاسفة المكرمون اولياً لكونه اولى الصدق و الكذب و ذاتيا لانه لا يعقل الا فى الذاتيات .

و قد يختلف الحملان فى مفهوم واحد بالقياس الى نفسه او الى غيره، و ذلك كمفهوم المعلوم الحاصل فى ذهنك فانه معلوم بالحمل الاولى و ليس بمعلوم بالحمل الصناعى، و كالانسان فانه ضاحك بالحمل الصناعى و ليس بضاحك بالحمل الاولى . و قد يتفقان لكن فى السلب اذ اقيس معنى الى معنى آخر، فان كل مفهوم اذا قيس الى غيره من المفاهيم كان بياينه و يغايره و لا يصدق عليه الا باعتبار الوجود، و عند ذلك الاعتبار ايضا لا يصدق الحمل كلية بل [قد] يصدق و قد لا يصدق .

فاذن حمل مفهوم على مفهوم آخر مقصور على الحمل الشايع و العقل يحكم بضرورة الوجدان من دون رجوع الى دليل و برهان ان كل مفهوم فهو او نقيضه صادق على اى موضوع فرض صدقا صناعياً، و لا يحكم البتة انه او نقيضه يجب و ان يصدق عليه صدقا اوليا بل يحكم حكماً ضروريا ان ذلك ليس بلازم بل و لا يجازى فانك اذا اخذت مفهوما اولاً ثم مفهوم آخر نقيضاً للاول و رفعا له ثانيا ثم موضوعا لهما يغيرهما بالمعنى ثالثا تعلم من نفسك انك لو اعتبرت الحمل بين اثنين منها للزم ان يكون ما اخذته ثلاثة اثنين و لو اعتبرت بين الثلاثة للزم ان تصير الثلاثة واحدا لما علمت من ان مفاد ذلك الحمل هو اتحاد الموضوع و المحمول ماهية، فاذن كل مفهوم فهو مسلوب عن كل مفهوم يغايره سلبا ضروريا سواء فى ذلك كون المفهومين ثبوتيين او سلبيين او مختلفين .

فقد استبان ان ارتفاع النقيضين عن شئ كاجتماعهما في شئ باطل في نفسه لكن بالحمل المتعارف واما ارتفاعها عنه بالحمل الاولى فليس باطل بل هو بحسب هذا الحمل واجب و يتخلف حاله حال اجتماع النقيضين في ذلك الحمل فانه باطل بحسب كل واحد من الحملين فقد بان ان غرضنا من ارتفاع النقيضين عن المرتبة ما هو و عن الواقع ما هو و ان الاول جازيل بل واجب و الثاني ليس بجازيل .

[٥] شك وتحقيق

اولئك تقول ما حال الماهية مقيسة الى الامكان، فان كانت هكذا فكيف يكون ذاتياً ثابتاً للماهية من حيث هي و من لوازمها كما قالت به الفلاسفة المكرمون، و ان لم تكن فلا صدق في انها من حيث هي ليست الا هي، فان مر هذا بوهمك فاعلم ان الامكان قد يراد به اقتضاء الذات سلب ضرورة الطرفين و العقد الحاصل من ذلك ايجاب عدولى، و قد يراد به تساوى الذات بالاضافة الى طرفيها و المعقود بذلك من العقود ايجاب تحصيلي، و قد يراد به لاقتضاء الذات احدى الضرورتين لاقتضاءها سلبهما، و ذلك سلب تحصيلي و لكن تتعقد به من القضايا موجبة سالبة المحمول فان صدق الامكان عليها بهذا الحمل السلبى ليس على نحو العقود السلبية عنها بل على طريقة ايجاب السلوب لها فان ما اعتبرته الفلاسفة مورداً للقسمة الى الممكن و قسيميها هي حال الماهية اذا قيست الى الوجود و العدم و تلك الحال صفة ثبوتية للموصوف بتلك المواد و ان كان بعضها كالامكان مأخوذاً على السلب التحصيلي و اذن لا يعارض قولنا الامكان سلب تحصيلي قولنا ان المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول و ان صدقه على الذات الممكنة ايجاب سلب لا سلب ايجاب اذا اخذ المحمول بما هو محمول سلباً بسيطاً تحصيلياً لا يلزم كون العقد الحاصل من صدقه على موضوع ما عقداً سلبياً تحصيلياً بل قد يجمع هذا وقد لا يجمع .

قال صدر اعظم الفلاسفة قدس سره بعد ما حقق الامر في الامكان من ان حملة على الماهية كنظيرها على طريقة الايجاب^١ انه عبارة عن لاقتضاء الذات احدى الضرورتين لا

١ . الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثانى، الفصل الثامن، ج ١ ص ١٥٦ .

اقتضاءها سلبهما وبنيهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول و الثاني ايجاب لاحدهما^١، فحكم الحكيم المتأله البارح المحقق النوري نور مضجعه بالتعارض بين كلاميه بحسب ظاهر ما يترأى من ثاني منها قال: «ليس المراد منه ما يترأى من ظاهره من كون الامكان سلباً بسيطاً يعنى ان العقد ينعقد من الامكان سالبة بسيطة حتى ينأى ما سبق منه قدس سره حيث قال: حمل الامكان على الماهية كنظيرها من قبيل الثاني.»^٢ هذا كلامه.

واستبان لك ممّا قرّرناه ان ما يترأى من ظاهر كلام صدر الاعاظم صدق وحق، فان ظاهر كلامه هو ان الامكان سلب تحصيلي لا ان المعقودة به سالبة بسيطة. والمعنى الاول والثاني من هذا قد اعتبرهما جمهور الفلاسفة وشيئ منهما عند الاعاظم لا يليق بالامكان فأنه علّة الحاجة الى الفياض القيوم فيلازم القوة والفاقة فلا يقارن من حيث هو امكان تحصلاً و فعلية بوجه ولا بجهة، وما اعتبره الجمهور من الاقتضاء والتساوى تستدعى موضوعاً متحصلاً فان الاوصاف الثبوتية بل المحمولات العدولية بانفسها تدل على موصوف ثابت و موضوع متحقق ولا سيما معنى الاقتضاء فأنه بمفهومه مع عزل النظر من كونه من الاوصاف الثبوتية تدل دلالة صريحة على مقتضى متحقق. واما المفهوم الذى هو هو فى نفسه سلب تحصيلي فلا يدل ما هو سلب تحصيلي على موضوع ثابت او اقتضاء من تلقائه له وان كان من جهة اخرى و سبب آخر يجب ان يكون له موضوع موجود او موضوع فيه اقتضاء له، فاذن العبرة فى معنى الامكان عند اعاظم الفلاسفة هو لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين على السلب التحصيلي. لست اقول عدم دلالة السلب التحصيلي على اقتضاء من تلقاء الذات يدل على عدم الاقتضاء من تلقائها فان للمنع فيه مجال. بل اقول لا بد وان يؤخذ الامكان على وجه لا يدل الأعلى الفاقة وعدم الفعلية.

واما عدم اقتضاء الذات له فليبينه بيان آخر مثل ان نقول: لو كان صدقه بالمعنى البسيط السلبي باقتضاء من تلقاء الذات لما كان يصدق عليه لو فرضنا عدم اقتضاءها على الاطلاق. اليس الاعيان الثبوتية الامكانية على ما ادت اليه مدارك هؤلاء الاعاظم متقررة فى صقع من

١. الاسفار، ج ١ ص ١٦٢، الفصل التاسع.

٢. حاشية الحكيم الملا على النورى ذيل قول صدر المتألهين فى الاسفار «اذ الاول سلب تحصيلي» ١٦٢/٨.

العلم الازلى الكمالى بضرب من التبعية بوجود حضرة الذات الاحدية جل جلاله اولووجود حضرة الاسماء الحسنى الكمالية على نحو من الاتحاد وهى فى ذلك الصقع ليضاهاى ممكنات فى انفسها وان كانت واجبات بالنظر الى تبعيتها للوجود القيوم، اذ الماهية تابعة للوجود فى الجعل وعدمه عند هؤلاء فعند ذلك الصقع لوجوز مجوز اعتبار الامكان بمعنى التساوى او الاقتضاء لها بالقياس الى وجوداتها الخاصة بها التى هى فى مرتبة اخيرة من مرتبة وجودها فى ذلك الصقع الالهى . فكيف يجوز اعتبارهما لها بالقياس الى وجودها فى ذلك الصقع اذ لاوجود لها اقدم من ذلك الوجود لكى يحصل لها الاقتضاء او التساوى باعتباره مع انها فى ذلك الصقع ايضاً ممكنات فاذن يجب وان يكون الامكان السارى فى جميع مراتب الاعيان الممكن اعتباره مع عزل النظر من تلك المراتب جمعاء هو المعنى البسيط الذى بما هو كذلك لا يستدعى فعلية ووجوداً فيدل على افتقار الممكنات الى الواجب القيوم جل جلاله فى جميع درجات فعلياتها .

فان اردت بالامكان المعنيين الجمهوريين فليسا ان التساوى او صحة الحكم به على الماهية من لوازمها ولكن كونه ثابتاً لها من حيث هى بمحل من المنع بل الاستنكار فان ذلك فرع الوجود وتبع لايجاب العلة الفياضة اياها وان كان للعقل ان يعتبره لها مع قطع النظر عن الوجود او ايجاب العلة اياها فان عدم الاعتبار يغير اعتبار العدم ولا يلزمه، فاذن اعتبار التساوى لها انما هو فى مرتبة اخيرة من مرتبة ايجاب العلة اياها وتقررها فى نفسها، واما الاقتضاء فصريح العقل يحكم بكونه فرع التقرر والموجودية وان اردت به المعنى السلبي الذى ذكرناه فهو ثابت لها من حيث هى ولكنه ليس من اللوازم المصطلحة اذ كفى فى صدقه اعتبار الذات من حيث هى من دون استدعائه وجودها اذ السلب البسيط يخالف الايجاب المحصل والعدولى فى استدعاء وجود الموضوع فالانسان لا يقتضى الوجود ولا العدم سواء فرض موجوداً او معدوماً او اعتبر من حيث هى وليست العبرة فى اللوازم المصطلحة بمجرد كفاية الذات فى صدقها بل العبرة فيها باقتضاء الذات لها وطباع الاقتضاء يلزم التقرر والموجوديه .

وما سمعته من الفلاسفة فى الفرقان بين لوازم الماهية ولوازم الوجود من ان الاولى يترتب على الماهية من دون دخل للوجود والثانية يترتب على الوجود فمقصودهم من عزل الوجود فى الطائفة الاولى عزل خصوص الوجود الخارجى والذهنى لا الوجود باطلاقة .

كيف وتلك اللوازم لوازم للماهية بحسب الواقع والواقع لا يخلو عن حين الوجودية اذراء حين الوجودية حين المعدودية وفي العدم لا ماهية ولا اقتضاء حتى ترتب اللوازم عليها فالجاعل القيوم جل جلاله جعل الماهية فصارت موجودة، ثم ترتبت لوازمها عليها او جعل الوجود فصار ذى تلك الماهية ثم ترتبت لوازمها عليها، والاول يناسب سياقة الاعتبار في الوجود والاصالة في الماهية والثاني يناسب عكس ذلك.

[٦] هدم ودعامة

ولو سئل سائل وقال لما ذا حكمت بان الامكان اذا اخذ سلباً بسيطاً تحصيلياً يصدق على الماهية من حيث هي مع ان ذلك يوجب خرق ما نطقت به السنة الفلاسفة من كون الامكان من العوارض لا من الجوهريات؛ بل نقول من راس لو صح صدق سلوب الاشياء التي هي من عرضيات الماهية عليها من حيث هي لكانت ذاتها من تلك الحيشية مصداق تلك السلوب فجبهة ذاتها بعينها جهة تلك السلوب فما فرض عرضياً فهو جوهرى وهذا خرق أول، وما اعتبر سلوباً فهو سلب واحد وهذا خرق ثان، واذا صارت السلوب سلباً فصارت ايجاباتها ايضاً ايجاباً، وهذا خرق ثالث للمجيب عنه بما قرره صدر الفيلسوف المكرم صدر اعظم الفلاسفة من انه «فرق بين كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم و كونها مصداقاً لصدق»^١ ولكن فيما قصده قدس سره منه كما ترى خفاء ولذلك اراد توضيحه الحكيم البارح المتأله المحقق النورى نور مضجعه فقال تعليقاً عليه «اى كونه بحيث يمكن ان يصير مصدوقاً عليها لصدق كالماهية من حيث هي وفي مرتبة ذاتها فهي مصداق للامكان لا مصدوق عليها له فانها بهذه الحيشية يمكن ان يعتبر بحيث يصير مصدوقاً عليها له وان لم يكن بالفعل بحسب هذه الحيشية مصدوقاً عليها له»^٢ هذا كلامه وطوبى لمن يفهم مراده.

ونقول مقصود صدر الاعاظم ان الفرق ثابت بين كون الذات محكوم عليها لصدق مفهوم وبين كونها مصداقاً له فان الاول لا يلازم الثانى فان الماهية كالاربعة يصح ان يكون

١. الاسفار، السفر الأول، المرحلة الاولى، المنهج الثانى، الفصل الثامن، ج ١ ص ١٥٧ لشرحه راجع ج ١ ص ١٧٣ من هذه المجموعة ايضاً.

٢. حاشية الحكيم الملا على النورى ذيل قول صدر المتألهين «كون الذات مصدوقاً عليها» الاسفار، ج ١ ص ١٥٧.

محكوماً عليها للزوجية كما تقول الاربعة زوج فان الاربعة مأخوذة في ذلك العقد من حيث هي لان الزوجية مترتبة عليها بعد تقررها تقررأً في الخارج او الذهن من دون واسطة في العروض حتى الوجود وان كان للوجود دخل في ترتبها ولا تصح من تلك الحيثية ان تكون مصداقاً لها فانها ليست في مرتبتها نظر الى صدق الذاتيات على المنوات ترى صدقها عليها ضرورياً و تلك الذات مصدوقاً عليها لها من حيث هي فانها في مرتبة تلك النوات فاخذها من حيث هي كافية في كونها مصدوقاً عليها لها في ظرف انعقاد العقد ولكن لما كان مفاد العقد الحاصل من كونها مصدوقاً عليها لها يلزم القاعدة الفرعية وقضية تلك القاعدة وجود الموضوع لزم وجودها في الظرف الخارج من ظرف الانعقاد ومن اجل ذلك كانت الضرورة الحاصلة من كونها مصدوقاً عليها لها ضرورة ذاتية مطلقة لا ازيلية لافتقار مفاد العقد الى تقرر الذات وتقررها الى الجاعل القيوم كيما ينكشف لك حال اللوازم فانها تشبه الذاتيات في ان اخذ الذات من حيث هي كافية في كونها محكوماً عليها لها في ظرف العقد ولكن تفارق عنها في الظرف الخارج عن ظرف الانعقاد فان الذات من حيث هي كما تقع ان تكون محكوماً عليها لذاتياتها كذلك تصح ان تكون مصداقاً لها من تلك الحيثية فان الذاتيات في مرتبة الذات وليست بتلك المثابة حال اللوازم مع الملزومات فانها وان كانت مترتبة على ملزوماتها بلا واسطة جعل مستأنف ولا واسطة حيثية تقييدية ولكنها ليست في مرتبة ذوات تلك الملزومات فليست الذوات الملزومة في مرتبتها مصداقاً لها بل في مرتبة اخيرة من مرتبة ذواتها وهي مرتبة اعتبار استتباعها لمبادئ تلك اللوازم بلا واسطة في العروض ومن اجل ذلك كانت الضرورة الحاصلة من حملها عليها ضرورة ذاتية لا مطلقة.

[٧] توضيح وتنقيح

كل ما يقع كون الذات مصدوقاً عليها له اذا اخذت من حيث هي فالعقد الحاصل من اعتبار صدقه عليها ضروري ولكن في تلك الضرورة عدة اقسام:

منها ما يلزم معناها امتناع انتفاء المحمول من الموضوع اذا اخذ ذلك الموضوع بنفسه من دون اعتبار شيء مقدم عليه كجعل الجاعل المقرر له او مؤخر عنه كحيثية قائمه به وتلك الضرورة ذاتية ازيلية مطلقة فانها عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مع

عزل النظر من كلية الجهات الزائدة على ذات الموضوع وان كانت مثل كون الذات ذاتاً أو اقتضاها لكونها لنفسها وبالجملة كل حيثة زائدة، حقيقية كانت أو اعتبارية، ثبوتية أو سلبية، تعليلية أو تقييدية و تلك الضرورة انما هي في الواجب القيوم .

و منها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع نفسه من دون عليه و استتباع للموضوع بالنسبة الى ذلك الثبوت و تلك الضرورة في حمل الذاتيات على الذوات فحمل الانسان على الانسان و كذا حمل الناطق عليه ضروري من دون استتباع فيه لثبوتها له بل ثبوت الناطق له في نفسه الذي هو ثبوته للانسان في وجه مقدم على ثبوت الانسان في نفسه و تلك الضرورة ذاتية مطلقة لا ازيلية لافتقار نفس الموضوع الى جاعل يقررها فالنسبة ضرورية بعد تقرر الذات و المحمول ضروري للموضوع مع وصف الوجود له .

و منها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع من اجل استتباع الموضوع بنفسه لذلك الثبوت و تلك الضرورة ذاتية لا مطلقة كما في لوازم الماهيات، فثبوت المحمول للموضوع ضروري نظراً الى ذات الموضوع لكن مع وصف الوجود لابه و في تلك الاقسام كلها تصح كون الذات من حيث هي مصدوق عليها لصدق المحمول لكون الضرورة فيها بالنظر الى ذات الموضوع و لكن لا يصح في بعضها كون الذات في مرتبتها مصدوقاً لصدق المحمول بل يصح في مرتبة اخيرة من مرتبتها . فقول القائل ان الامكان اذا صدق على الماهية من حيث هي يجب و ان يكون في مرتبة الماهية بحيث يكون حيثيته بعينها حيثة نفس الماهية كلام غير مسموع اذ قد علمت ان ذلك غير لازم .

[٨] وهم وتنبية

ثم لعلك تقول ما بال الامكان تخلفت حالها حال ساير السلوب و ثبت للماهية من حيث هي فان كانت قضية الماهية من حيث هي ليست الاهی صادقة كما ادعيت فقضية صدقها صدق سلب كل مالميس من مقومات الماهية عنها اذا اخذت من حيث هي ثبوتياً كان او سلبياً فاذن كما يصح سلب السواد عن الانسان من تلك الحيثة فكذا صح سلب ذلك السلب فالامكان و ان كان سلباً يسلب عن الماهية من حيث هي فهي من حيث هي ليست بممكنة كما انها ليست بواجبة ولا ممتنعة وهذا يوجب خرق ما اجمعت عليه كلمة الفلاسفة من

بطلان خلو ماهية ما عن تلك المواد فاذن لو صدقت تلك القضية لكذبت ما صدقت به الفلاسفة من الانفصال الحقيقي فى تلك الموارد و التالى باطل فكذا المقدم .
 فان خطر هذا ببالك فاعلم ان السبب فى ذلك ان الامكان من لوازم الماهية و لوازم الماهيات باسرها سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجية للاربعة اولم تكن كالامكان للماهيات يمتنع سلبها عن الماهية من حيث هى وان لم تكن الماهية اياها من حيث هى و اما العوارض التى يلحقها بشرط الوجود فهى عوارض الوجود اولاً و عوارضها ثانياً فهى من حيث هى لا تتصف بها وان لم تخلو عنها فى الواقع فاذا اخذت الماهية من حيث هى يصدق سلب تلك العوارض عنها فالانسان من حيث هو ليس بكاتب ولا بلا كاتب ولا شئ من الاوصاف التى تعرضه بشرط الوجود بحيث يكون المقصودة بها وصفيته .

[٩] فرقان و تبيان

الفرق ثابت بين قول الفلاسفة الماهية من حيث هى ليست الاهى بتقديم الحيثية على السلب و قولهم الماهية ليست من حيث هى الاهى بتأخيرها عنها، فان الثانى يفيد سلب كل ما ليس من جوهرات الماهية عنها و الايجاب الذى يقابل ذلك السلب هو اثبات بعض ما ليس من مقوماتها لهما من حيث هى بحيث يكون جهة العروض و الثبوت هى الماهية بحسب مرتبة ذاتها و تلك القضية صادقة بالنسبة الى كل العوارض سواء كانت من اللوازم التى تعرض الماهية من حيث هى اولم تكن، و الاول يفيد سلب لواحق الماهية عنها اذا اخذت من حيث هى لا بحيث يكون جهة العروض و الحمل هى نفس مرتبة الماهية، و الايجاب الذى يقابل ذلك السلب هو اثبات بعض اللواحق لها اذا اخذت بتلك الحيثية و ذلك الايجاب كما علمت صادق فى لوازم الماهية، فذلك السلب كاذب، فاذن القضية الاولى اذا اعتبرت بالقياس الى كل العوارض كاذبة و اذا اخذت بالقياس الى العوارض التى يكون عرضها بشرط الوجود صادقة و اما القضية الثانية فهى صادقة باطلاقها، و الفلاسفة لما قصدوا بياناً فهو الماهية فى مرتبتها عن العوارض كلها و رأوا كذب القضية الاولى عدلوا عنها الى القضية الثانية فاستعملوها فى بيان ذلك .

[١٠] بحث وتنقيح

و لايسع لك ان تقول حسبما ذكره بعض الافاضل ممن ادر كنا عصره^١ في بعض تعليقاته على الاسفار الاربعة مورداً على صدر الاعاظم قدس سره و تلخيص كلامه انه لو كانت القضية الاولى كاذبة للزم ترك القول بها اوجعله على ظاهر النظر، و الاول باطل اذ تقديم الحيثية شايع متعارف و الثانى خلاف الظاهر لصدور تلك القضية عن الفلاسفة فمقصودهم في صورة تقديم الحيثية كما هو شايع انه لا يصدق على الماهية في مرتبتها شئ من العوارض بان يكون جهة العروض هى الماهية بتلك الحيثية كما ان مقصودهم في صورة اخيرها ايضا ذلك فكلما القولين معتبران عندهم، و ذلك لانا ما حكمنا بكذب القضية الاولى في الموارد كلها بل حكمنا بكذبها فيما لو اعتبرت بالقياس الى كل العوارض و الفلاسفة كانوا يستعملونها اذا قصدوا سلب العوارض الوجودية فقط عن الماهية من حيث هى و يتركونها اذا قصدوا سلب كلية العوارض و ليس حكمنا بانهم فعلوا كذا و كذا بمجرد التخمين و الحدس المتعارف عند العرف و الجمهور بل عليه امارة و برهان، اما الامارة فهى انهم استعملوا القضية الاولى اكثر من ان يحصى في مسفوراتهم مع انهم حين قصدوا بيان ان كل العوارض مسلوية عن الماهية من حيث هى صرحوا بتقديم السلب على الحيثية.

و اما البرهان فلان تقدم الحيثية على السلب في العقد الحملى يقتضى افادة السلب سلب ارتباط ما تأخر عنه بما تقدم عليه و الحيثية ايضاً مما تقدم عليه فهى خارجة عن المحمول متممة للموضوع و مدخول حيثية الشئ اذا كان نفس الشئ بعينه يوجب افادة الحيثية تحيث الشئ بنفسه و قضية هذا التحيث كون الشئ مأخوذاً باطلاقه مجرداً عما هو خارج عنه، فاذن لو كان ذلك الشئ بتلك الحيثية موضوعاً فى عقد لمحمول لكان مفاد ذلك العقد كون عنوان الموضوع بنفسه مصلوقاً عليه لمفهوم المحمول و ذاته مثبتاً لها لمبدئه سواء كانت بمرتبتها ظرف تقرر ذلك المبدء بنفسها او مرتباً عليها لتقرره من دون واسطة

١ . يحتمل ان يكون مراده من بعض افاضل عصره الملا آقا القزوينى او الميرزا حسن النورى، و بما ان تعليقاتهما على الاسفار مخطوطان لم ينتشرا الى الآن لا يمكن تعيينه.

فى الثبوت و يكون ظرف تقررہ عند ذلك مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات فاذن مفاد الانسان من حيث هو كذا ان كذا محمول عليه من دون واسطة فى العروض و ان مبدء كذا ثابت له اما فى مرتبته او فى مرتبة متأخرة عن مرتبته لكن بلا واسطة فى الثبوت فصحيح ان يقال الانسان من حيث هو ناطق و كذا ان يقال هو من حيث هو ممكن وليس بصحيح ان يقال هو من حيث هو كاتب لأنه من حيث هو موجود كاتب و بواسطة الوجود ثبت له الكتابة.

فاذا اورد السلب على العقد المتقدم و على الانسان من حيث هو ليس بكذا يفيد السلب سلب مفاد الايجاب و مفاد الايجاب كما وصفناه عام مردد و سلب هذا العام انما يتحقق بار تفاع مواردہ كلها فاذن مفاد ذلك ان كذا مسلوب عن الانسان من حيث هو وليس بثابت له لافى مرتبة ذاته و لافى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته فاذا كان كذا مفهوم الممكن يكون العقد كاذباً اذ الامكان ثابت للانسان من حيث هو فى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته بلا واسطة فى الثبوت، و اما تقدم السلب على الحيثية فانه يقتضى فى المعقودة العقلية سلب ما تأخر عنه عما تقدم عليه و الحيثية ممّا تأخر عنه فتكون خارجة عن الموضوع متممة للمحمول قيدها له فيكون السلب وارداً على المحول المقيد بها فاذن مفاد قول القائل الماهية ليست من حيث هي بممكنة أنها ليست بممكنة من حيث هو اى مفهوم ممكنة هي اى فى مرتبتها و ذلك صادق بالقياس الى كلّ العوارض و العبرة فى تقديم السلب على الحيثية او الحيثية على السلب بالقضية المعقولة لا المفلوطة الامن جهة انها كاشفة عنها اذ لكل احد ان يوضع اى لفظ بازاء اى معنى اراد، فقول القائل معنى هذه القضية المتقدمة فيها الحيثية بعينها معنى تلك القضية المتأخرة فيها الحيثية ان اراد بها القضية المعقولة، فقد علمت الحال فيها و ان اراد الملفوظة فليس لنا معه بحث و كلام.

[١١] ابانة

و من تلك التضاعيف يستبين سرّ حكم الفلاسفة بتقديم السلب على الحيثية حيث علمت الفرق بين كون الماهية مصداقاً لصدق المحمول و كونها عنواناً و مصدوقاً عليها له، و كذا بين سلب المقيد و السلب المقيد، و كذا بين الحمل الاولى الذاتى و الثانوى الصناعى.

[۱۲] تلخیص و تخلص

فالامكان من حيث أنه في مرتبة الماهية مسلوب عنها ومن حيث انه في مرتبة متأخرة عنها ثابت لها، فقول القائل ان سلب الاشياء الخارجة عن الماهية كلّها يوجب سلب الامكان عنها فصادق ان اراد به سلبه عن مرتبتها وعند ذلك ان اراد بخلو الماهية عن المراد خلوها عنها بعد تقررها كما هو مقصود الفلاسفة من عدم خلوها عنها فالملازمة منظور فيها وان اراد به خلوها عنها في مرتبة ذاتها فالملازمة صحيحة و بطلان التالي غير لازم.

[۱۳] برهان فلسفی

بدانکه لفظ حقیقت چنانکه دانستی گاه باشد که بر فرد نفس الامری و مصداق واقعی اطلاق شود، و گاه باشد که بر مصدر احکام و مبدا آثار مطلوبه افتد، و گاه باشد به معنی ثابت آید، و هم دانستی که ماهیت چون من حیث هی مأخوذ شود کلیه آن معانی که از مرتبه ذات او خارج باشند به آن جهت که در مرتبه ذات او ملحوظ باشند از آن مرتبه مسلوب شوند؛ و حقیقت به هریک از این سه معنی که یاد کردیم در زمره ذاتیات ماهیات نبود و بر بسیاری ماهیات اطلاق شود پس از مرتبه ذوات و جوهریات ماهیات مسلوب بشود و در مرتبه اخیره از مرتبه ذوات و جوهریات بر آن ماهیات اطلاق شود و محمول آید، و چون چنین باشد مفهوم حقیقت به نسبت بماهیت یا مقتضی بود یا لازم مفهوم اقتضاء، چنانچه مفهوم حقیقت از مرتبه ذات ماهیت مسلوب بود و لوازم ماهیات چنانکه یاد کردیم اگر چه بر ماهیات بلاواسطه مترتب باشند لکن ماهیات را به نسبت به آنها بی اعتبار تقرر استتباعی متصور نباشد پس بناچار اتصاف ماهیت را به مفهوم حقیقت به ضمیمه [ای] از ضمایم و قیدی از قیود احتیاج افتد، و آن ضمیمه در وجدان عقل از ماهیت و عدم و وجود خالی نبود، ماهیت به بیان سابق این معنی را صالح نباشد حال ماهیات به آن جهت که ماهیاتند یکسان بود پس ماهیت چنانکه عدم حیثیات اطلاق مفهوم حقیقت نباشد، چه حیثیات تقییدیه بوجهی به حیثیات تعلیلیه راجع باشند، و الا وجود آن حیثیات عدم آنها را در صدق محمول مساوی باشد پس آن حیثیات را علیت و استتباع بنسبت بصدق محمول محقق باشد و علیت و استتباع عدم با ماهیت به نسبت به حقیقت و امثال او از معانی ثبوتیه که بر اشیاء صادق باشند

معقول نبود، انضمام ماهیت نیز چنانکه تقیید به عدم از سنخ مفاهیم و ماهیات بود و حال ماهیات چنانکه گفتیم در لاقتضاء و لاستتباع یکسان، علاوه بر آنکه انضمام مثل تقیید اعتباری صرف و انتزاعی محض بود اقتضاء و استتباع مفهوم اعتباری بنسبت به فردیت نفس الامریه و ثبوت واقعی و مصدریت احکام خارجیة متصور نباشد پس بناچار آن ضمیمه که موجب ثبوت این معانی بود ماهیت را وجود بود.

و وجود از دو قسم در تصور خالی نباشد: یکی آنکه او را به حسب واقع بدون عمل عقل و اعتبار معتبر فردی بود، دوم آنکه مفهوم مصدری که از ماهیات منتزع شود به اضافات بواسطه اعمال عقل متکثر آید، منحصر آید قسم دوم از آنجا که از سنخ ماهیات بود و حال ماهیات یکسان و از انتزاعیات باشد و اعتباریات با دیگر ماهیات در لاقتضاء و لاستتباع شریک بود علاوه بر آنکه اعتباری باشد و انتزاعی، پس قسم اول متعین باشد و مفهوم وجود را فردی بحسب واقع ثابت بود که حقیقت را به هریک از این سه معنی که گفتیم بذات مصداق باشد چه اگر بغیر مصداق بود آن غیر از ماهیت و عدم و وجود خالی نبود و امر بناچار بوجود منجر شود پس آن وجود بذات حقیقت را مصداق بود و الا یا دور لازم باشد یا تسلسل و ما بالعرض بما بالذات منتهی نشود اول ضروری الفساد بود و دوم مبرهن الاستحالة و بر فرض عدم تسلیم استحاله او، سوم لازم و بدیهی البطلان بود، پس چون اسم حقیقت بر ماهیت به هریک از این سه معنی اطلاق شود، وجود به آن اسم احق باشد.

[۱۴] تعمیم و تسمیم

ماهیت را به نسبت به آن محمولات که بر او به حمل صناعی محمول باشند حالت به یک نسق نباشد، چه بهری محمولات را بحسب مرتبه ذات مصداق بود و بهری را نبود، قسم دوم نیز به دو قسم شود، یکی آنکه چون ماهیت من حیث هی مأخوذ شود او را مصدوق علیها بود، دوم آنکه چون چنین مأخوذ شود او را مصدوق علیها نبود. مثال اول محمولاتی بود که ماهیت را ذاتی باشند مثل ناطق و حساس به نسبت انسان، مثال دوم محمولاتی بود که ماهیت را لازم باشند چه از لوازم مصطلحه باشند چنانکه زوجیت اربعه را بود، یا نباشند چنانکه امکان و شیئیت ماهیات را، چه ماهیت اگر چه من حیث هی مأخوذ شود ممکن الوجود و

شیء باشد. مثال سوّم محمولاتی بود که ماهیت من حیث هی آن محمولات را مصدوق علیها نبود لکن بحسب واقع مصداق بود چنانکه انسان من حیث هونه کلی بود نه جزئی، نه میهم بود نه متشخص و متعین، نه واحد بود نه کثیر، نه ذهنی بود نه خارجی، نه حی بود نه میّت، نه متحرک بود نه ساکن، نه بالفعل به موضوعی مرتبط بود و نه بالفعل غیر مرتبط، بلکه به این اعتبار موجود نیز نباشد؛ و به نسبت به صفات غیر متقابل نیز او را همین حالت بود، پس او من حیث هوانه بالفعل عالم بود نه قادر، نه مرید بود نه متخیّل، نه باصر بود نه سامع، نه شام بود نه ذائق، نه لامس بود نه متکلم، و بر جمله او را به نسبت به جمله آن صفات که از او من حیث هو مسلوب باشند و بر او بحسب واقع صادق.

حال به این مثبت بود و چون چنین باشد صدق این معانی بر ماهیت و مصداقیت ماهیت این معانی را به ضمیمه از ضامّ و قیدی از قیود احتیاج باشد و آن قید از ماهیت و وجود و عدم بحکم وجدان خالی نبود، اوّل و دوّم باطل باشد و سوّم متعین، به بیانی که ذکر یافت، پس وجود را به حسب واقع بدون اعتبار فردها بود که هر یک از آن فردها در هر موضع که مصداق یکی از این محمولات بود مصداق بود و ماهیت بالعرض، پس کلیّت که عدم ابای نفس تصور مفهوم عقلی بود از فرض صدق آن مفهوم بر کثیرین وجود عقلی را بذات عارض بود و ماهیت را به عرض اگر چه عدم ابای وجود عقلی به نسبت به فرض صدق ماهیت بود و فرض صدق ماهیت ماهیت را بذات عارض شود، از اینجا است که فلاسفه من اوّلهم الی آخرهم اباء از فرض صدق مفهوم و عدم اباء فرض صدق او را در تعریف کلی و جزئی به تصور به نسبت واحداند نه بنفس مفهوم چه ماهیت من حیث هی نه آبی بود از فرض صدق نه غیر آبی و تصور نحوی از وجود باشد چنانکه منکشف گردد.

ولکن از آنجا که صدق بر کثیرین لا بشرطیّت و ابهام و عرای شیء را از تعینات به اطلاقات تابع بود و این معنی در وجود معقول نباشد چه هر وجود چنانکه لایح شود بذات متعین باشد و هر متعین به آن جهت که متعین بود ابهام و عرای از تعین در او متصور نباشد، پس این معنی از لواحق ماهیت بود، ماهیت را به حسب اعتبار عقل باشد چه ماهیت در هر مرتبه از مراتب و نشأة از نشأت بحسب واقع بدون اعتبار به تعین از تعینات متعین باشد، فرض صدق بر کثیرین چنانکه نفس صدق منوط به اعتبار عقل بود از اینجا است که در

محمول مفهوم معتبر بود و ظرف تحقق عقود ذهن باشد، پس صدق بر کثیرین چنانکه وجود را اصلاً عارض نشود ماهیت را نیز بذات لاحق نبود مگر به اعتبار عقل و سخن او در صفات نفس الامریه بود که ماهیت را عارض شوند

و بهری از این بیانات که بر اصالت وجود مبتنی بود سخنی به کشف حقیقت و بیان واقع جاری بود نه به مصادرت و اخذ نتیجه در قیاس. چه اگر گوئیم ابای از فرض صدق و عدم اباء ماهیت را به عرض بود پس وجود را بذات باشد ما را کافی بود. و فلاسفه را در معنی کلیت دو تعبیر دیگر بود: یکی آنکه کلیت اشتراك مفهوم میان کثیرین باشد. دیگر آنکه کلیت مطابقه صورت عقلیه بود اعیان خارجیه را، و هر يك از این دو معنی وجود را بذات باشد و ماهیت را بعرض، چه اشتراك میان اشخاص ماهیت را بوجود او در اشخاص باشد به آن جهت که وجودات اشخاص وجود آن ماهیت بودند و وجودات اشخاص، و این جهت اشتراك که وجودات اشخاص راست عین وجود عقلی بود که در عقل ماهیت راست به آن جهت که وجود آن ماهیت است نه به آن جهت که وجود عقلی و محفوف به عوارض عقلیه و متعلق به نفس خاص است، زیرا که وجود ماهیت را به این جهت وحدت غیر عددیه بود و واحد غیر عددی تعدّد نپذیرد، پس نفس اشتراك بین کثیرین از عوارض وجود بود بذات و به مفهوم اضافت شود بعرض، و اخذ فلاسفه مفهوم را در تعریف کلیت به این معنی و اعتبار اشتراك بعرض، مفهوم راست و عزل اشتراك بذات که وجود راست نظر به اغراضی بود که در فن قاطیغوریاس و ایساغوجی بملاحظه احکام اجناس و فصول و حدود و رسوم در ایصال تصویری منظور باشد و این معانی در ماهیات اعتبار کنند چه تعریف ماهیت را به ماهیت بود.

از اینجاست که در اوائل کتب منطق علم حصولی متجدّد را به تصوّر و تصدیق منقسم کنند نه مطلق علم را، زیرا که علم حصولی به ماهیت و مفهوم متعلق باشد نه بوجود، چه وجود هر جا که معلوم بود به علم حضوری معلوم بود. و بر جمله چون ماهیت من حیث هی نه مشترك باشد میان کثیرین نه غیر مشترك، وجود بذات مشترك باشد و ماهیت بعرض. و همچنین مطابقت با کثیرین وجود را بذات بود و ماهیت را بعرض، چه مقصود از مطابقت آن باشد که اگر صورت عقلیه بخارج رود فردی بود و اگر فردی به عقل آید صورت عقلیه و

ماهیت بذات نه بخارج رود و نه به عقل آید، پس این حکم بذات وجود را است. پس وجود عقلی بوجه نزول فرد مادی بود و فرد مادی بوجه صعود وجود عقلی. لکن صورۀ کلیه را به نسبت با افراد عقلیه که به مثل افلاطونیه معروفند حالت به عکس این مذکور بود چه صورۀ عقلیه بوجه صعود فردی عقلی بود و فرد عقلی بوجه نزول صورۀ عقلیه.

فلاسفه گویند الاشياء فی الخارج اعیان و فی الذهن صور، صورت و عینیت از ماهیت من حیث هی مسلوب بود و بحسب واقع گاه عین باشد و گاه صورت، پس عین بذات نحوی از وجود بود و صورت بذات نحوی دیگر از وجود و همچنین جزئیت و شخصیت که اولّ بازاء کلیت و دومّ بازاء نوعیت بود بذات وجود راست و بعرض ماهیت را، زیرا که چون ماهیت به نسبت با جمله لواحق که او را بحسب واقع عارض شوند و از او من حیث هی مسلوب باشند من حیث هی مأخوذ شود نه کلی بود نه جزئی، نه نوع بود نه شخص و چون در حال وجود عقلی به نسبت با مخصّصات و مشخصات خارجیه خاصه من حیث هی مأخوذ شود آبی از شرکت میان اشخاص نبود و بکلیت موصوف گردد و اگر او را اشخاصی بود که متّفقة الحقیقة باشند به نسبت با آن اشخاص به آن جهت که متّفقة الحقیقة باشند بنوعیت متصّف شود و اگر چه ممکن باشد بلکه واقع در مفهومی عامتر از نوعی چون به مفهومی دیگر عامتر از آن نوع مقید شود عموم هر یک پس از تقیید مرتفع گردد و مجموع به آن نوع مخصوص شود.

لکن از جواز این معنی لازم نیاید که ضمّ بعضی کلیات ببعضی بلکه ضمّ کلیّۀ مفاهیم کلیه و عامّۀ معانی عامّه بیکدیگر در مرتبه ای از مراتب انضمام رافع اصل کلیت و مفید جزئیت باشد، چه هر مرتبه از مراتب سلسله انضمامات اگر چه سلسله غیر متناهیۀ بود از اصل عموم و کلیت خارج نباشد، و از آنجا که بر اعتباریت وجود انضمامات واقعی نبود و باعتبار بود و سلسله را بجز وحدت آحاد وحدتی نباشد تمام سلسله که عبارت از نفس آحاد بود بجزئیت متصّف نباشد، پس بناچار صورت عقلیه چون بخیال آید و جزئی شود به امری خارج از طبیعت کلیه که بذات از تساوی نسبت وجود از صدق بر کثیرین آبی بود جزئی شود، و چون به خارج رود و شخصی از اشخاص خارجیه شود و به امری متشخص شود که بذات متشخص بود.

و همچنین ماهیت من حیث هی وحدت را مصدوق علیها نبود بلکه گاه واحد بود و گاه کثیر باشد پس بضمیمه واحد بود که بذات واحد باشد و چون آن ضمیمه متکرر شود ماهیت بکثرت متّصف گردد چه کثرت بوحدت متقوم بود و به تکرر او حاصل آید. و همچنین ذهنیت و خارجیت بذات وجود را بود و بعرض ماهیت را، زیرا که ذهنیت و خارجیت به هر معنی که اعتبار شود خواه سلبی بود و خواه وجودی، خواه از قبیل نسبت به ظروف و امکانه بود یا نبود از ماهیت من حیث هی مسلوب بود و صدق او بواقع منوط باشد چه انسان من حیث هو چنانکه نه کلی بود نه جزئی نه نوعی بود نه شخصی، همچنین نه ذهنی باشد نه خارجی، و در واقع بناچار یکی از این دو صفت متّصف بود.

و در انظار محصلین واضح باشد که آن معقوده که از حمل هریک از این دو معنی بر ماهیات حاصل شود موجب باشد، محصله بود یا نبود، معدوله بود یا سالبه المحمول باشد، به هریک از این تقادیر وجود موضوع لازم بود چه ربط ایجابی ایجاب مفهوم ثبوتی بود یا سلبی، سلبی بسیط بود یا عدولی، بحکم ضرورت که قاعده فرعیه راست، وجود موضوع را استدعا کند. پس وجود موضوع را به نسبت با صدق محمول دخلی بود و صدق محمول بر او متوقف باشد.

و این توقف به نسبت با محمولاتی که عرضی باشند از دو قسم خالی نبود: یکی آنکه ماهیت موضوع من حیث هی در موضوعیت کافی بود و محمول را بی اعتبار واسطه در عروض مصدوق علیها بود و مقتضی باشد وجود را، در این فرض و به این جهت دخلی بود که موضوع در حال تقرر بذات مقتضی صدق محمول باشد نه در مطلق احوال، و قضیه ای که از صدق این محمولات بر این موضوعات حاصل شود ضروریّه ذاتیه بود و محمول موضوع را من حیث هو ضروری باشد در حال وجود به اقتضاء و استتباعی که ماهیت موضوع راست به نسبت با محمول. و این قسم محمولات را به نسبت به این موضوعات لوازم ماهیات گویند، و پیداست که ذهنیت و خارجیت از این جمله نبود.

دوم آنکه ماهیت موضوع من حیث هی محمول را مصدوق علیها و صدق محمول را مقتضی بلکه حمل محمول را بر او بواسطه در عروض یا وسائط احتیاج باشد و صدق محمول در این فرض بر ماهیت موضوع چون من حیث هی مأخوذ باشد به امکان بود و پس از

اعتبار عروض واسطة مذکوره يا وسائط ضروری گردد چه صدق محمول اگر به امکان بود تا به ضرورت منتهی نشود به فعل نیاید پس سلسله وسائط بر تقدیر عدم کفایت يك واسطه بواسطه منتهی شود که بذات صدق محمول را مقتضی باشد و آن واسطه از عدم و وجود و ماهیت خالی نبود، اقتضاء در عدم و ماهیت معقول نباشد پس آن واسطه وجود بود.

و وجود به دو نحو اعتبار شود، یکی مفهوم انتزاعی که از سنخ ماهیات بود و او را حالت در عدم اقتضاء بمثبت دیگر ماهیات بود. دوم امری که بذات مصداق این مفهوم بود و از سنخ مفاهیم نباشد و جهت ذاتش بعینها جهت اقتضای صدق محمول بود و چون قسم اول باشد دوم متعین باشد.

پس چنانکه صدق کاتب باقتضای وجودی بود و صدق لا کاتب نیز به اقتضای وجودی باشد، اگر گویی که مفاهیم سلبیه از حیثیات وجودیه منتزع نشوند بلکه منشأ انتزاع معانی ثبوتیه فعلیات وجودیه بود و منشأ انتزاع مفاهیم سلبیه جهات عدمیه و فقدانات پس صدق کاتب به اقتضای وجودی بود و صدق لا کاتب به اقتضای عدمی؛ گوئیم منشأ انتزاع محمول لازم نبود که هم مقتضی صدق او باشد بلکه گاه هر دو بهم جمع آیند و گاه مفارقت نمایند، پس فقد کتابت منشأ انتزاع لا کاتب بود و وجودی که کتابت را فاقد بود مقتضی صدق لا کاتب، چه اقتضای عدم معقول نبود، متفطن باشد.

و پیداست که هر يك از ذهنیت و خارجیت در تعداد این محمولات بود و بر ماهیت صادق نیاید مگر بواسطه وجود معین. این بیانی که ذکر یافت، و اگر ما نیز چنانکه بهری گویند گوئیم که موجبة سالبة المحمول سالبة بسیطه را ملازم بود و در عدم استدعای وجود موضوع مساوی هم، این مطالب که یاد کردیم تمام و صحیح باشد، چه در نزد محصلین پیدا بود که هر يك از ذهنی و خارجی از اقسام موجود باشند نه معلوم و نه عامتر از موجود و معلوم، چنانکه ببینی در فلسفه کلیه که بحث از عوارض موجود بما هو موجود کنند و وجود ذهنی و خارجی یاد کنند و در زمره مباهاتی که بذات مقصود باشد شمرند و از مباحث عدم و امتناع که بقصد ثانوی و به استطراد در طی مباحث علم ما بعد الطبیعة آورند تعداد ننمایند، اگر چه پس از قسمت موجود به ذهنی و خارجی لازم افتد که موجود ذهنی به آن جهت که ذهنی بود در خارج معلوم باشد و خارجی به آن جهت که خارجی در ذهن معلوم،

چه این قسمت علاوه بر آنکه ثانوی و به ملازمت قسمت اولی بود و اغراض علمیه که به قصد اولی فلاسفه راست به این متعلق نباشد در حقیقت قسمت موجود بودن معدوم چه معدوم در خارج و صف موجود در ذهن بود و معلوم در ذهن و صف موجود در خارج.

پس موجه سالبه المحمول در این مقصد از سالبه بسیطه اخص بود و صدق او ملازم با وجود موضوع و اگر ذهنیت و خارجیت مفهومی ثبوتی باشد این بیانات که ذکر یافت در اثبات مقصود واضحتر و سهل تر و مختصر تر آید و در واقع چنین باشد، زیرا که مفهوم ذهنی منسوب به ذهن و مفهوم خارجی منسوب به خارج بود پس مفهوم ذهن و خارج خواه عدمی باشد یا وجودی از قبیل ظروف و امکانه بود یا از قبیل دیگر امور از محمول خارج بود اگر چه متعلق به او باشد و محمول مفهومی ثبوتی بالعرض، چه هر چه نسبت وجودی باشد اگر چه طرف نسبت عدمی بود پس چون ماهیت من حیث هی هیچیک از این دو نسبت را مصدوق علیها نبود به ضرورت منتهی شود تا صدق محمول بفعل آید و ما بالعرض بما بالذات، تا مفهوم ما بالعرض تحقق یابد پس امری باید که بذات صدق هر یک را در آنجا که صادق بود مقتضی باشد و جهت ذاتش بعینها جهت مصداقیت او بود و این دو معنی در ماهیت و عدم معقول نبود پس بناچار آن امر وجود باشد و مفهوم وجود چنانکه دیگر ماهیات من حیث هو هیچیک از این دو نسبت را مصدوق علیه نبود چه جای آنکه بذات مصداق باشد پس وجود را فردی و حقیقتی باشد که بذات خارجی یا ذهنی بود.

و این سخنان که گفتیم رفتاری خوش باشد که با خصم کنند و سخن بر دلخواه او مقرر دارند تا صدق مقصود به هر تقدیر که او خواهد لایح کرد و الا ذهن و خارج کجا ممکن بود که از قبیل ظروف و امکانه باشد چه مکان را نیز ماهیتی بود و هر ماهیت ما در ذهن باشد یا در خارج پس مکان را مکانی دیگر بود، و آن دیگر را نیز مکانی دیگر و بناچار بجایی منتهی شود که حیثیت ذاتش بعینها حیثیت ذهنیت بود یا خارجیت و او به بیانهها که کردیم فردی از وجود باشد.

و بر جمله کون شیء فی شیء بچند وجه گفته شود، چنانکه گویند جزء در کل بود، و جزئی در کلی، علت در معلول بود و معلول در علت، فلان در راحت بود و فلان در زحمت، آن کس در الم باشد و این کس در لذت، آن لفظ در این معنی بود و این معنی در آن لفظ، و هم

گویند که این شیء در این ظرف بود یا در این مکان، در این محل باشد یا در این زمان؛ و مفاد هذا موجود فی الخارج و ذاك موجود فی الذهن صالح نباشد که یکی از این معانی بود زیرا که هر يك از مدخولات فی بر فرض آنکه وجود را فردی نبود از سنخ ماهیات باشد و هر ماهیت یا در ذهن موجود باشد یا در خارج، و کلام در ذهن و خارج عاید شود و تسلسل در امور واقعیة لازم آید چه ترتب در آحاد سلسله به آحاد اعتبار منوط نبود با آنکه اکثر این معانی بر مبدء قیوم جل شأنه صادق نباشد و او را لایق نبود بلکه جمله از این مذکورات بر عقول شامخه نیز صادق نباشد با آنکه مبدء قیوم و عقول شامخه نزد کل فلاسفه در خارج موجود باشد و بضرورت خارج را معنی واحد بود و بر همه خارجیات بیک معنی در آید.

بلکه مقصود از ذهن و خارج چنانکه آنان که وجود ذهنی انکار کنند و هم آنانکه اقرار دارند به صراحت گویند وجودی بود که آثار مطلوبه ماهیت بر او مترتب نباشد و وجودی که آثار مطلوبه بر او مترتب باشد و پیداست که چون وجود مفهومی واحد بود و به اضافت به ماهیات متکثر به نسبت به ماهیة واحدة تکثر نیابد تا آنکه ممکن بود که گاه بر او آثار ماهیت در آید و گاه در نیاید اگر چه با اغماض از این تصریح نیز گوئیم که آن براهین که دلالت کند بر آنکه ماهیات گاه در ذهن باشند و گاه در خارج دلیل باشد بر آنکه ماهیات را گاه آثار مطلوبه در آید و گاه در نیاید پس نفس ماهیت منشأ ترتب آثار مطلوبه نبود بلکه بواسطه منشأ باشد آن واسطه اگر ماهیتی بود که بذات منشأ آن آثار بود با آنکه خلاف مفروض لازم آید چه آثار مطلوبه ماهیت اولی بفرض بر ماهیت ثانیه در آید به اقتضایی که او راست به نسبت به آن آثار و ماهیت اولی بذات از آن آثار و هم از اقتضای آن آثار خالی بود، لازم آید که ماهیت ثانیه نیز بواسطه دیگر در منشئیت آن آثار محتاج بود چه آن ماهیت نیز چون به ذهن آید این منشأیت در او نبود و کلام در این واسطه نیز عاید باشد پس منشأ ترتب آثار مطلوبه خارجیه امری بود که ممتنع بود که به ذهن در آید و جهت ذاتش بعینها جهت خارجیت و منشأیت آثار خارجیه باشد.

اگر گویی شاید که آثار مطلوبه بر نفس ماهیت مترتب بود اگر مانعی نباشد و چون مانعی از ترتب باشد ماهیت از آثار مطلوبه خالی بود، گوئیم عقل به ضرورت حاکم بود که مانع آثار ثبوتیه چنانکه مقتضی آن آثار بناچار موجود بود و امری ثبوتی باشد چه مانعیت از

اوصاف ثبوتیه باشد پس سنخ ماهیت چنانکه عدم صالح نبود که این وصف را موصوف بود چه عدم بذات باطل باشد و ماهیت بذات در او جز ذاتیات معتبر نبود و اعتبار موجودیت در او اعتبار امری زائد بر ذات بود و مفهوم وجود با اغماض از آنکه امر اعتباری و انتزاعی باشد و به صفات نفس الامریه مثل آنکه بحسب واقع مانع از ترتب آثار بود متصف نشود حال او نیز حال ماهیت بود در اینکه بذات جز نفس او که مفهومی بود در او مأخوذ نباشد و اعتبار موجودیت در او به حمل شایع اعتبار امری زائد بود پس مانع از ترتب آثار امری بود که بذات موجود بود و حیثیت ذاتش بعینها حیثیت منع از ترتب آثار، پس به این فرض نیز مقصود ما حاصل بود.

و همچنین حلول در موضوع از ماهیات اعراض خارج بود و از مرتبه وجودات آنها غیر خارج زیرا که هرگاه این معنی در آن ماهیات داخل باشد لازم آید که جمیع اعراض در مفهومی ذاتی اشتراك باشد و همه را جنسی واحد بود و مقوله واحده بر جمیع اعراض صادق آید و از آنجا که حالیت چنانکه محلّیت به قیاس معقول بود لازم آید که ماهیات اعراض بآسرها بذات در تحت مضاف باشند با آنکه کیف عرضی باشد که بذات نسبت را قائل نبود و هم لازم آید که تحدید و تصویر آن ماهیات از اعتبار حلول و تصور او منفک نباشد چه اعتبار ذاتیات در حدود چنانکه تصور ذاتیات به تفصیل در ادراک تفصیلی و علم اکتناهی در ماهیات مرکبه لازم بود.

و از اینجا لازم آید که در تصور انواع مضاف مثل ابوت دو قیاس لازم باشد و به نسبت به دو معنی معقول الماهیه بود يك محلّیت که به ازاء حالیت بود و دیگر [ی] بنوت که بازاء ابوت باشد و این معنی به حکم ضرورت و وجدان باطل باشد با آنکه در این فرض لازم آید که هر نوعی از مضاف به دو نوع منحل شود چه حالیت نوعی باشد و ابوت نیز نوعی و تداخل در انواع حقیقیه اگر چه بود در تحت جنسی واحد باشند معقول نبود و تعبیر از حلول به حالیت به آن جهت کنیم که مهیت بعرض و باعتبار حلول حال بود سپس بناچار حلول جهت ذاتش بعینها حالیت بود و چون چنین باشد ماهیت طرف نسبت بود و طرف نسبت بر نسبت بتقرر مقدم باشد از آنجا که حلول به فرض ذاتی بود و ذاتی بر ذی الذاتی به جعل و تقرر مقدم، خرق این قاعده عقلیه که به ضرورت ثابت بود لازم آید و طرف نسبت از

نسبت به تقرر مؤخر افتد بلکه از آنجا که حلول به فرض جنس بود و جنس بر نوع به حمل صناعی محمول و با او بوجود متحد لازم آید که وجود نوع وجود نسبت بود و به موضوع تنها قائم و حال آنکه نسبت به وجود به دو طرف قائم باشد.

پس حلول از ماهیات اعراض خارج بود و در این معنی دو قسم بحسب تصور مندرج باشد: یکی آنکه حلول از قبیل لوازم ماهیات بود و بر ماهیات اعراض مترتب شود و چون آن ماهیات من حیث هی مأخوذ شوند او را مصدوق علیها باشند. دوم آنکه از لوازم وجودات اعراض بود و ماهیات اعراض چون من حیث هی مأخوذ باشند او را مصدوق علیها نباشند قسم اول باطل بود چه لوازم ماهیت اگر وجود اعتباری بود به اقتضای نفس ماهیت به نهج ضرورت بر ماهیت مترتب شوند و اگر وجود اصیل به همان اقتضاء که وجود راست خواه ذهنی و خواه خارجی به نسبت به ماهیت در مرتبه ثانیه از تقرر ماهیت، ماهیت را لاحق گردند، چه مرتبه تقرر ملزوم بر مرتبه تقرر لازم بحسب ظرف لزوم مقدم باشد پس ماهیات اعراض در مرتبه متقدمه بر حلول به جعل جاعل قیوم که به آن ماهیات متعلق باشد یا به وجودات آن ماهیات مقرر گردند و در مرتبه اخیر که مرتبه ترتب حلول بود به موضوعات از قبیل ارتباط اجسام به زمان و مکان بود چنانکه جسم را به طبع مکانی بود همچنین عرض را بماهیت یا بوجود موضوعی باشد.

و چنانکه جسم را مکانی شخصی لازم نبود و جایز باشد که از مکانی به مکانی انتقال کند و بوجود شخصی باقی باشد بلکه ممکن بود که از مکانی مطبوع به مکانی نامطبوع بقسر رود و بطبع باز آید، همچنین ماهیات اعراض را موضوعی شخصی لازم نبود و جایز باشد که از موضوعی به موضوعی روند و بشخص باقی باشند پس یا آن اجسام اعراض باشند و یا اعراض جواهر، پس بناچار ماهیات اعراض را چنانکه وجودات اعراض را اقتضای حلول در موضوع نبود و چون اقتضاء نبود و از دو قسم خالی نباشد یا ماهیات اعراض را بذات بحلول در موضوع افتقار بود یا حلول عین آن ماهیات باشد و این هر دو باطل باشد به بیابانی که ذکر یافت چه افتقار ماهیت بذات با عزل نظر از حیثیات زائده جز بذاتیات نبود پس چون ماهیات اعراض من حیث هی مأخوذ شوند نه حلول را و نه افتقار به حلول را مصدوق علیها نباشند پس بناچار افتقار یا حلول آن ماهیات را به انضمام ضمیمه ثابت شود، آن ضمیمه از

ماهیات اعراض و وجود و عدم بیرون نبود عدم امری باطل باشد و حال ماهیات اعراض یکسان پس آن ضمیمه وجود بود. مفهوم وجود نیز از جمله مفاهیم و مفهومی بسیط بود بذات نه حلول بود و نه افتقار به حلول. پس وجود را فردها بود که بذات بحلول در موضوعات مفتقر باشند و یا حیثیات ذوات آنها بعینها حیث حلول بود قسم اول باطل باشد والا نسبت بر طرف نسبت مقدم آید، پس قسم دوم معین بود.

و از اینجا ظاهر شود معنی کلام فلاسفه مکررین «وجودات الاعراض فی انفسها وجوداتها فی موضوعاتها» و از این بیان معلوم شود که محلیت نیز عین وجودات موضوعات بود و از ماهیات آن موضوعات خارج باشد پس وجود را فردها بود که محلیت در مرتبه ذوات آنها ثابت باشد و چون عرض به وجود شخصی در موضوع حال بود چنانکه بوجود نوعی، پس بوجود شخصی موضوعی خاص استدعا کند چنانکه بوجود نوعی موضوع ما والا حلول عرضی خاص در موضوعی معین نه در دیگر موضوعات ترجیح بلامرجه باشد نه به آن جهت که عرض معین موضوعی معین اقتضا کند زیرا که چه معلول معین علت معینه را دلیل نبود و اقتضا نکند بلکه به آن جهت که خصوص معلول به اقتضای خاص علت بود و از هویت خاصه علت ناشی والا ترتب معلول معین بر علت معینه دون سایر علل و اقتضای علت معینه معلول را بخصوصه دون سایر معلولات ترجیح بلامرجه باشد.

از اینجاست که فلاسفه می فرمایند: «الموضوع من جملة المشخصات، فلا يجوز انتقال عرض من موضوع الی موضوع آخر». از این مطلب برهانی دیگر نیز بر عینیت وجود در موضوعات ظاهر شود، زیرا که چون موضوعات بوجود اعراض را مرتبط الیها باشد بطریق اولی بوجودات نفس الامریه موجود باشند و از این بیان نیز ظاهر گردد که تجدد اعراض بر موضوع واحد و هم اتصاف موضوع واحد به اعراض غیر قاره چون حرکت دلیل بود بر آنکه موضوع را بذات تحولات ذاتیه و حرکات جوهریه بود والا لازم آید که به ابقای علت، معلول زایل گردد.

و نیز با این بیان لایح شود که اعراض با موضوعات بیک وجود موجود باشند اگر چه عرض در مفارقات بود از صفات لازمه باشد زیرا که سنوح احوال در مفارق محض جایز نبود و صفات لازمه بعین جعل ملزومات مجعول باشند والا جعلی میان لازم و ملزوم متخلل

شود و انفکاک لازم از ملزوم لازم آید و فرض این در مفارقات محض چنانچه در جسم و جسمانیات ملازم قوه و انفعال بود پس مفارق جسم یا جسمانی باشد و اگر در مقارنات مواد بود خواه لازم باشد خواه مفارق، چون بوجود از موضوع منفصل اعتبار شود چون جعل متخلل بود در لازم خاصه انفکاک لازم آید و در لازم و مفارق بهم لازم آید که جسمانی بی مشارکت وضع مؤثر بود چه مادیات را با مواد خود وضعی نبود چنانچه موجود را با معدوم وضعی صورت نیندد پس بناچار عرض با موضوع بوجود متحد بود.

از اینجاست که اعلاظم فلاسفه بر آنند که «عرض و عرضی بذات متحد باشند و باعتبار مفرق» چون مفهوم لون قابض للبصر بشرط لا اعتبار کنی عرض بود، و چون لا بشرط عرضی، چون بوجود استقلالی اعتبار کنی عرض بود، و چون بوجود نسبی عرضی. چون مرتبه اخیره از مرتبه وجود ماهیت موضوع ملاحظه نمایی عرض بود، و چون به مرتبه اولی و مرتبه ثانیه بهم گرایي وجهه جامعه که آن دو مرتبه راست بوجود نگری آن مفهوم عرضی بود و موضوع معروض چه بشرط لا در این موضع بشرط لا از اتحاد بود و هم لا بشرط، لا بشرط از اتحاد و از آنجا که مفهوم عرض بذات بدون اعتبار بشرط لا بوجود موضوع متحد بود و موضوع را بوجود تابع و مرتبه تابع از مرتبه متبوع بحسب آن معنی که تبعیت در او است چون وجود در این موضع بناچار مؤخر افتد و جود...^۱ که ما به الاتحاد مفهوم عرض و موضوع و مافیة التبعیة به نسبت با عرض و المتبوعیة به نسبت با موضوعیت چند اعتبار بود:

اول آنکه بقیاس به مفهوم عرض اعتبار شود و در این اعتبار وجود مفهومی مستقل بود چه عرض به مفهوم مستقل باشد.

دوم: آنکه به نسبت به ماهیت موضوع اعتبار شود و در این اعتبار نیز وجود ماهیتی مستقل بود.

سوم: آنکه به نسبت به هر دو بهم اعتبار شود و در این اعتبار وجود جمعی و مابه الاتحاد مفهوم عرض و ماهیت موضوع بود.

چهارم: آنکه وجود مفهوم عرض بوجود موضوع اعتبار شود و در این اعتبار مفهوم عرض را وجود نسبی بود.

پنجم: آنکه وجود ماهیت موضوع اعتبار شود به آن جهت که مفهوم عرض را معروض باشد و به این اعتبار موضوع را وجود نسبی بود.

ششم: آنکه وجود مفهوم عرض در موضوع اعتبار شود و باین اعتبار حالت و حلول عرض در موضوع نبود.

هفتم: آنکه وجود ماهیت موضوع اعتبار شود به آن جهت که عرض در او هست و به این اعتبار محلیت موضوع بود. در اعتبار سوم و چهارم و پنجم مفهوم عرض مثل لون قابض للبصر عرضی بود و در دیگر اعتبارات عرض.

اگر گویی چگونه جایز باشد که مفهومی واحد به اعتباری عرض بود و در وجود با موضوع مباین و به اعتباری عرضی باشد و با موضوع متحد، چه در واقع یا مباین بود یا اتحاد و این هر دو بهم جمع نیاید پس اگر در واقع مباین بود باعتبار متحد نشود و اگر متحد باشد مباین، چه به اعتبار معنی واحد به دو معنی منقلب نگردد. با آنکه معنای واحد باشد، به چه موجب اسود محمول شود و سواد نشود چه الجسم اسود بضرورت صحیح بود و الجسم سواد بضرورت باطل، پس سواد به مفهوم و بذات نه به مجرد اعتبار غیر اسود باشد.

گوئیم ماهیات اعراض ماهیات موضوعات را به وجود تابع باشند و هر ماهیتی که ماهیتی را بوجود تابع بود لاجرم آن وجود را دو درجه باشد درجه ضعیف و تابع و درجه شدید و متبوع، درجه شدید به ازاء آن ماهیت که متبوع بود و درجه ضعیفه به ازای آن ماهیت، که تابع چه اگر درجه واحده به هر دو ماهیت منسوب بود یا بنحو واحد منسوب باشد یا یکی بذات منسوب بود و بدیگری بعرض. در صورت اولی تابعیت و متبوعیت معقول نبود چه فرض هر يك متبوع و دیگری تابع ملازم ترجیح بلامرجح باشد و در صورت دوم تابعیت بحسب وجود به تابعیت و به حسب ماهیت منقلب شود و اعراض موضوعات را به وجود تابع باشند نه به ماهیت و نیز گوئیم در حدود تامه که ماهیت راست قید بشرط لا و فقد معتبر باشد اگر چه در آن حدود به لفظ نیاید زیرا که جسم نامی فی المثل اگر در تحدید شجر لا بشرط بود از اینکه چون مفهومی دیگر به آن منضم شود هم جزء حد بود لازم آید که جسم

نامی حد تام نبود و به دلالت بر جمیع ذاتیات وافی نباشد پس حدی ناقص بود و در کشف تمام حقیقت نوع شجر به انضمام مفهومی دیگر محتاج و پس از ضم آن مفهوم بناچار مجموع بشرط لا بود از آنکه مفهومی دیگر به او منضم شود و در حد تام در آید والا محذور مذکور در مجموع نیز لازم آید و آن مجموع حدی ناقص بود. و همچنین اگر مجموعی دیگر حاصل شود پس اجزای هیچ ماهیت به هیچ بیان به وجه تمام ادا نشود، و هر ماهیت را اجزاء غیر متناهی بود و در مجموع غیر متناهی همین کلام عاید بود و حدی ناقص باشد پس اجزای ماهیت به مقامی واقف نبود و اگر هر یک مجموع حدی تام بود لازم آید که یک ماهیت را تمام حقیقت مختلف بود پس یک ماهیت به فرض ماهیاتی بسیار بود. پس هر ماهیت را بحسب مفهوم حدی بود و درجه محقق باشد و حد ماهوی چون ماهیت بوجود خاص خود موجود شود حدی وجودی را ملازم بود، چه وجود خاص به هر ماهیت به ازاء آن ماهیت بود و در خور ذات و ذاتیات او باشد و الا به آن ماهیت خاص نبود بلکه یا از استیفای تمام ذاتیات که آن ماهیت راست ناقص بود و یا بر آن ذاتیات و امری زائد وافی. پس وجود خاص به حیوان وجودی بود که مفهوم جوهر تا مفهوم حساس از او منتزع شود نه بیشتر، چون وجود انسان و نه کمتر چون وجود نبات چه اول وجودی خاص به انسان بود، و دوم وجودی خاص به نبات و در وجود خاص به این معنی دو قسم مندرج بود:

اول آنکه وجودی متحصل بود که چون فصل ماهیت به او موجود شود بذات متحصل باشد و بی آنکه بوجود فصلی دیگر اتم و اکمل در وجود و تحصل متحصل و وجود متقوم بود محصل طبیعت جنس باشد و چون صورت نوعی که آن ماهیت راست اگر از مرکبات خارجی بود به آن وجود موجود شود بی آنکه به صورتی اکمل در وجود بوجود متقوم کرد و حافظ ماده خود بود و چون ماهیت به این نحو موجود شود بنوع محصل به قیاس به خارج و نوع حقیقی به نسبت به ذهن موسوم بود.

دوم: وجودی غیر متحصل بود که فصل ماهیت دارد به فصلی دیگر اتم و صورت در او به صورتی دیگر اکمل بوجود متقدم باشد، و در این قسم دو قسم مندرج بود:

اول آنکه ماهیت در بدو وجود و فطرت بر عدم تحصل به این معنی که یاد کردیم مفطور بود و بشرط لا از امری که به او متقوم باشد تحقق نپذیرد و چون طبیعت امتداد

مطلق که جسم مطلق راست، چه فلاسفه مشائیه را اعتقاد آن باشد که امتداد مطلق طبیعت نوعیه بود و در مباحث اثبات هیولی بمعنی اخص نوعیت او اثبات کنند و به نوعیت او برهان فصل و وصل را که بر اثبات هیولی اقامت کنند تعمیم دهند و در کلیه اجسام اجرا دارند و چون اثبات صور نوعیه در اجسام کنند و ملازمت میان جسمیه مطلقه و صورت نوعیه بوجه اطلاق ثابت شود گویند که جسمیت نوعی غیر متحصل بود.

دوم آنکه در بدو وجود بذات متقوم بود و از تحصیل به فعلیتی اتم بشرط لا لکن باستعدادی خاص که از توجه معداتی مخصوص او را حاصل بود و در طریق سلوک فعلیتی اتم و وجودی اکمل سالک باشد و چون به حرکتی جوهری و شوقی ذاتی به آن فعلیت واصل شود به کمال او مستکمل گردد و به قوام او متقوم، چون صورت جمادیه که نطفه انسان راست که چون در رحم انسانی محبوس شود به امداد حرارت غریزیه که رحم راست و امداد دیگر معادات بجانب صورت نباتیه و نفس نامیه به حرکتی جوهری متحرک شود و چون به او رسد به کمال رسد و از قوه جذب و مسک و هضم و دفع و تغذیه و تصویر و نما و تولید به فعل آید و چون معادات حرکت از این مقام نیز به مقامی اعلی موجود بود و موانع مفقود از این مقام نیز به جانب نفس حیوانیه حرکت کند و از او قوه لمس و ذوق و شمع و بصر و خیال و وهم به فعل آید و چون معادات حرکت از این مقام نیز متحقق باشد به مقامی اعلی متوجه گردد تا آنکه به او مستکمل شود پس به نفس ناطقه متحصل آید و در هر مقامی عالی از این مقامات که در طریق سلوک او واقع بود دیگر مقامات دایه را به وجود خارجی که آنها راست موجب باشد و آن معانی و ماهیات را که بر آن مقامات صادق باشند بذات مستتبع بود و بعرض مصداق و آن معانی او را بعرض تابع باشند و بر او بعرض صادق، می بینی نفس ناطقه را که بذات نفس حیوانیه را بوجود خارجی که او راست موجب بود و مفهوم حساس را بعرض مصداق، چه لازم حیوان موجود او که در انسان بود مترتب گردد و مفهوم حساس که بر آن حصه بذات صادق بود بر ناطق بعرض محمول شود، از اینجا است که فلاسفه گویند جنس به نسبت به فصل عرض عام بود و به صدقی عرضی بر او صادق آید و همچنین نفس حیوانیه نفس نامیه را موجب باشد و نامیه طبع را، و طبع هیولی را، پس وجود انسانی را که جامع این درجات بود و حاوی این ماهیات دو اعتبار بود:

اعتبار وجود جمعی اجمالی که وجود نوع انسان باشد و در این اعتبار درجات و مقامات مطوی بود و از نظر اعتبار معزول لهذا از جوهر تا ناطق را بذات مصداق بود و جمله این معانی بر او بصدق ذاتی صادق، و اعتبار وجود فرقی تفصیلی و در این اعتبار بر هر يك از درجات و مقامات در نظر اعتبار محفوظ بود و حکم خاص به او منظور، و در این نظر و اعتبار دو اعتبار و نظر بکار آید:

اول: اعتبار هر يك از درجات به آن جهت که آن درجه بود و در مرتبه ذات وجود فرقی که دیگر درجات راست فاقد، و به این اعتبار درجاتی متفرق و متباین باشند و هیچیک بر دیگری صادق نیاید. پس نفس ناطقه که درجه او عقل بود و فعل او بذات تعقل و ادراک کلیات از نفس حیوانیه که درجه او نفس بود و فعل او بذات ادراک جزئیات بوجود مبین بود و هر يك به نسبت به دیگری بشرط لا و از آنجا که نفس حیوانیه به حفظ نفس ناطقه محفوظ باشد و نفس ناطقه به استعدادات و حرکات ذاتیه نفس حیوانیه حادث نفس ناطقه مبالفعل و صورت بود و نفس حیوانیه مبالقوة و ماده و همچنین نفس حیوانیه به نسبت به نفس نامیه صورت بود و نامیه به نسبت به جسم و جسم به نسبت به هیولی اولی.

دوم: اعتبار هر يك به آن جهت که بوجود جمعی طبیعت نوعیه که در جمله درجات ساری و وجود جمیع آن درجات است موجود باشد و در این اعتبار با دیگر درجات بوجود متحد بود و به اتصال معنوی متصل، پس نفس ناطقه به نسبت به نفس حیوانیه، و نفس حیوانیه به نسبت به نفس ناطقه لا بشرط بود. و در این اعتبار از اول به ناطق تعبیر کند و از دوم به حساس.

از اینجاست که از عظمای فلاسفه موروث بود که فصل از صورت مأخوذ بود و جنس از ماده، یعنی فصل از آن درجه مأخوذ شود که باعتباری صورت بود نه به آن جهت که صورت باشد، و جنس از آن درجه مأخوذ شود که به اعتباری ماده باشد نه به آن جهت که ماده باشد. از اینجا متحدس را به حدس صائب معلوم شود که هیولی با صورت و هم ماده با صورت در صورتی که بهم مجتمع باشند بوجود متحد بود نه در آن صورت که صورت از ماده مفارق بود و چون نفس حیوانیه از بدن خارج شود و در بعضی امثله و برازخ داخل گردد و یا آنکه ماده بر صورت مقدم بود چنانکه جنین در رحم پیش از آنکه نفس حیوانیه بر او

افاضه شود زیرا که جنس بعینه ماده بود و فصل بعینه صورت و اختلاف بمجرد اعتبار، و به اعتبار متحدین مباین، و متباینین متحد نگردند مگر آنکه اعتبار از واقع حاکی بود و در این حکایت دو صورت مندرج باشد:

اول آنکه محکی عنه اعتبار بشرط لا از محکی عنه اعتبار لا بشرط بوجود مفارق بود و از او مباین، چنانکه ماده انسان در سلوك سبیل انسانیت در حال تحصیل به فعلیات سافله و فقدان فعلیات عالیّه از فصول محصله اجناس سافله و صور عالیّه مستکمله مواد ناقصه باعتبار بشرط لا بود و بوجود مباین و آبی بود از آنکه به آن صور و فصول متحد شود چنانکه اعظم فلاسفه گویند: «کل فعلیه فهی من التحصل بفعلیه اخرى آبیّه» و چون چنین باشد ممکن نبود که اعتبار لا بشرط را محکی عنه بود چنانکه نفس خیالیّه که انسان جزوی و صغیر راست بماهو حیوان بود از بدن جدا شود و به بعضی از نفوس کبیر خیالیّه که انسان کلی و کبیر را بماهو نفس بود متصل گردد چه در این صورت به نسبت با بدن بشرط لا بود و از او مباین و ممکن نباشد که در این حالت اعتبار لا بشرط را محکی عنه باشد.

دوم آنکه محکی عنه لا بشرط از محکی عنه بشرط لا مفارق نبود بلکه بنحوی از وجود با او متحد باشد و بنحوی از او مباین، چون نفس حیوانیه و ناطقه انسان راست زیرا که چون اعتبار درجه ناطقیت کنی و درجه حیوانیت یکی را مقام عقل بود و بر او ادراک مجردات محضه بنحو کلیت مترتب شود و یکی را مقام نفس بود و بر او ادراک اشباح ممتده مثالیّه بطور جزئیت مترتب گردد و یکی به فعل مجرد بود چه فعل عقل نفس را باشد و نفس بمراتبها مجرد و یکی به فعل مادی بود چه فعل نفس طبع بود و طبع بمراتب مادی و یا در افق مادیات واقع، چون قوای طبیعیّه که نبات راست، پس این دو درجه را وجود مختلف بود از آنجا که آثار مختلف بوده چنانکه در السنّة فلاسفه مذکور است که: «اختلاف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات» و مبدئیت آثار چنانکه یاد کردیم و کنیم بذات وجود را بود و بعرض ماهیت را، پس در این اعتبار درجه حیوانیت از درجه ناطقیت بشرط لا بود و از او مباین، چه نفس ناطقه بر نفس حیوانیه محمول نشود و چون اعتبار در جتین از این نظرها خالی بود بلکه حقیقت حساسیت و ناطقیت مأخوذ شود به آن جهت که بوجود جملی نوع انسان موجود باشد حساس به نسبت به ناطق لا بشرط بود و ناطق به نسبت به حساس، و

همان طبیعت که در اعتبار اول بشرط لا را محکی عنه بود و ماده باشد با صورت در این اعتبار لا بشرط را مصداق بود و جنس باشد یا فصل.

از اینجا لایح شود که کلمة الهیة «اجناس المركبات الخارجية مأخوذة من موادها و فصولها من صورها» که از دانایان قدیم موروث بود و در السنة متعلمان مذکور در چه مورد جاری بود چه حیوان جنسی از جنین مأخوذ نبود و ناطق فعلی از نفس ناطقه که در بر ازخ بود منتزع نگردد از این تضاعیف منکشف شود که وجود خاص به هر ماهیت وجودی بوده بذات مستتبع آن ماهیت و در خور ذاتیات و ذات آن ماهیت باشد معانی ثبوتیه که در آن ماهیت مأخوذ بود از فعلیت و تحصیل آن وجود منتزع شود و قید فقط و بشرط لا که در او ملحوظ باشد از جهت فقد آن وجود چه معنی ثبوتی از جهت فقد و عدمی از جهت فعلیت منتزع نگردد و الا جهت فقدان بوجدان و وجدان بفقدان منقلب شود وجود عدم گردد و عدم وجود و چون چنین باشد، وجود خاص به هر ماهیت وجودی بود که آن ماهیت به لسان استعدادی ماهوی او را استدعا کند چنانکه مفهوم ممتد وجودی امتدادی و مفهوم نامی وجودی که در اقطار بنحو اعتدال متحرک، و مفهوم حساس وجودی مدرک محسوسات و مفهوم ناطق وجودی که مدرک کلیات بود طلب کند و چون با هر موجود که مطلوب اوست موجود شود آثار مطلوبه که او راست بر او مترتب گردد و موجود خارجی واقعی بود خواه بوجود مستقل بود چون جواهر و یا تابع چون اعراض و چون بوجودی موجود شود که مطلوب او نبود و آثار مطلوبه که او راست بر او بحسب آن وجود مترتب نگردد موجودی ذهنی و ظلی بود چنانکه ماهیت انسان که در عاقله بود و صورت زیر که در خیال چه انسان در عقل و زید در خیال نه ممتد بود نه نامی نه حساس بود نه ناطق زیرا که ممتد در انسان کونی ممتدی بود که با صلوح نامقارن بود^۱ و با هیولی اولی بوجود ملازم.

از اینجاست که انسان عقلی و زید خیالی فرد انسان کونی نبود زیرا که فلاسفه گفته اند: «العبرة فی حمل الکلی علی افراده حمل المواطة» و حمل مواطة قسمی از حمل صناعی بود و به ازای حمل اشتقاق و مفاد حمل صناعی اتحاد موضوع و محمول بود در

وجود خارجی محمول نه موضوع و نه باطلاق در هر دو، و الا لازم آید که حمل محمولات ذهنیه و غیر ذهنیه از لوازم ماهیات و غیرها بر موضوعات ذهنیه در قضایای طبیعیه چون الانسان نوع و الحيوان جنس و غیر طبیعیه چون شريك الباری ممتنع و الاربعة زوج از اقسام حمل صناعی خارج بود و حمل صفات خارجیه موجود در اذهان چون حرارت و برودت بر اذهان صحیح باشد و در اقسام این حمل مندرج و بر جمله وجود خاص به هر ماهیت وجودی بود که او را به آن ماهیت علاقه ذاتیه بود نه عرضیه و او را به نسبت دیگر ماهیات آن علاقه متحقق نباشد و الا ترتب آن ماهیت بر آن وجود نه دیگر موجودات و استتباع آن وجود آن ماهیت شود نه دیگر ماهیات ترجیح بلامرجح بود پس بناچار فعلیت وجودی که آن وجود راست به ازای فعلیت ماهوی بود که آن ماهیت راست و فقد وجودی که او راست به ازای فقد ماهوی بود که این راست و از این بالاتر میان ماهیت و وجود علاقه و ارتباط معقول نباشد پس لاجرم آثار آن ماهیت بر آن وجود مترتب شود و الا بر هیچ وجود مترتب نشود زیرا که ترتب آن آثار بر دیگر وجودات ترجیح مرجوح بر راجح بود نهایت اگر آن وجود را انحاء مختلف بحسب شدت و ضعف بود آثار آن ماهیت بحسب اختلاف آن وجود در شدت و ضعف بشدت و ضعف مختلف گردد.

و از اینجا منکشف شود که تعقل ماهیات کلیه مرسله، تخیل صور خیالیه و احساس دیگر محسوسات و بر جمله ادراک مدرکات چون مدرک بوجود ظلی موجود بود به اتحاد عاقل و معقول و خیال و متخیل و حس و محسوس باشد. زیرا که اگر فی المثل ماهیت فرس که در عاقله بود بوجودی مباین از قوه عاقله موجود بود و در او مرتسم چنانکه جمهور فلاسفه را اعتقاد است لازم آید که آن ماهیت بوجود خاص خود موجود بود چه وجود عقلی آن ماهیت در صورت ارتسام به او خاصه متعلق باشد چنانکه وجود خارجی او پس بناچار آثار فرس کونی بر او مترتب شود اگر ظل و وجه ضعیف فرس کونی بود چنانکه جمهور فلاسفه گویند و یا آثار فرس عقلی که در زمره ارباب انواع و مثل الهیه افلاطونیه بود اگر ظل فرس عقلی بود بلکه فرس عقلی بعینه بود لکن بوجه صعود و فرس عقلی چنانکه ما گوئیم چه او را از آنجا که مجرد بود با فرس عقلی در نشأه عقلیت چنانکه در ماهیت اشتراک بود پس عقلی از عقول بود نهایت از آنجا که بوجودی ضعیف موجود بود لازم آید که آثار فرس کونی و یا

فرس عقلی بر او بنحو ضعف مترتب شود اثر اول صحت انقسام به اجزاء مقداریه و نماء و احساس بود. و اثر دوم تعقل ذات و تعقل مبادی ذات و معلولات ذات، و هیچیک در فرس معقول معقول نبود پس فرس را از قوه عاقله وجودی مباین نبود و به نفس وجود عاقله بعرض موجود بود و چون نیز آن صورت بعینها بود لکن بوجه نزول وجود فرس بعینه وجود عاقله بود فرس معقول بوجدی اتم از وجود فرس کونی موجود بود چه مجرد کمال وجود بود و مقارنت به مواد نقص، لکن آن وجود بذات وجود نفس ناطقه بود و بعرض وجود ماهیت فرس به نسبت به ماهیت فرس وجودی ظلی بود و ذهنی زیرا که ماهیت باطلاقها بحسب ذات ظل وجود بود و چون بوجود خاص بخود موجود نشود و آثار مطلوبه که او راست بر او مترتب نگردد چنانکه به ماهیت ظل وجود بود و بوجود ظل موجود دیگر باشد.

پس اطلاق اعظم فلاسفه کلیت را بر صورت مدر که نه از آن جهت باشد که ظل موجودات گویند باشند چنانکه جمهور فلاسفه را گمان بود چه وجود آن صور از وجود آن موجودات اعلی و اکمل بود بلکه به آن جهت باشد که بوجود ظل مدارك باشند و از اینجا ظاهر شود که وجود ظلی و ذهنی بوجود ادراکی در مدارك انسانی و حیوانی منحصر نبود چنانکه جمهور فلاسفه را معتقد باشد بلکه از آنجا که ماهیات نوعی متحصل که در عالم کونی موجود باشند از جهت فعلیت وجودات کونی منتزع شوند و لهذا بفعلیتی اتم از وجودات کونی چون وجود عقل فعال بنحو اعلی و تبعیت موجود باشند وجودات کونی که آن ماهیات راست وجودات خارجی بود و وجود عقلی که آن ماهیات راست به تبعیت عقل فعال وجود ظلی و ذهنی بود.

از اینجا لایح گردد که وجود ظلی گاه باشد که از وجود اصیل اتم بود چون وجود انواع کونی بوجود مدارك عقلی و نفس و گاه باشد که انقص بود چون افراد عقلی و مثالی در مدارك انسان کونی. اگر فرد عقلی را که عقلی شامخ بود و فرد مثالی را که نفسی کامل چون دیگر انواع کونی و افراد منفی ماهیتی بود که گاه بخارج رود و گاه به ذهن آید، و اگر نفس کامل و عقل شامخ را ماهیتی نبود و ارباب انواع را در ماهیت با اضافه شرکتی نباشد بلکه از آنجا که عالم عقلی بوجود واحد بود و به درجات متکثر و اختلاف درجات که او راست بحسب شدت و ضعف جهات صدور امثله و اصنام باشد و هر درجه از آن درجات بوجه

نزول فردی مثالی یا صنمی بشود و کمال و نقص انواع کونی و افراد صنمی کمال و نقص آن درجات را تابع بود پس درجه بوجه نزول فرس کرد و درجه انسان و همچنین در دیگر درجات و دیگر انواع کونی.

و به این جهت فلاسفه مکرمین ارباب انواع را به افراد عقلی تعبیر کنند، به کلیت وجود ظلی هر ماهیت را از وجود عینی اتم بود چه در این صورت عقلیات و مثالیات به عنوانات عرضی و اشباحی که به جهتی از جهات از آنها حاکی باشند در مدارک حاصل شوند.

از این بیانات جوابی سهل تر از جوابها که فلاسفه راست از آن شبیه که در مباحث وجود ذهنی بر وجود اشیاء بماهیاتها در اذهان ایراد کنند و گویند که چون چنین باشد لازم آید که ماهیات جواهر در اذهان اعراض باشند، بلکه از آنجا که صور علمی در تحت علم باشد و علم از مقوله کیف ماهیات جمیع مقولات در اذهان کیفیات گردند و حال آنکه یک ماهیت محال باشد که در تحت دو مقوله مندرج بود حاصل گردد چه موجود ذهنی چنانکه یاد کردیم موجود بالعرض بود و موجود بالعرض از آن جهت که موجود بالعرض بود نه جوهر بود و نه عرض، زیرا که مقسم در جوهر و عرض موجود بالذات بود و بر جمله عرض را درجه از وجود بود و موضوع را درجه، پس اگر اعتبار درجه وجود موضوع کنی و جودی بود بماهیت موضوع متعلق و فاقد درجه وجود که عرض راست، چنانکه ماهیت موضوع نیز از ماهیت عرض بشرط لا بود و اگر اعتبار درجه وجود عرض کنی همچنین، پس عنوان سواد حاکی از درجه وجود بود که به او متعلق باشد و دیگر درجات وجود را فاقد، چنانکه ماهیت سواد از دیگر ماهیات بشرط لا بود و به این اعتبار مراد از جسم مباین بود و جسم از سواد هم به ماهیت از آنجا که بشرط لا بود و هم بوجود از آنجا که درجه رفیق خود را فاقد باشد و چون وجود جمعی که سواد و جسم راست اعتبار کنی و یا سواد را با ارتباط و جودی که او راست بجسم بحسب وجود واحد سواد با جسم متحد بود و جسم با سواد چه هم سواد بوجود در این اعتبار لا بشرط بود و هم جسم بوجود. از اینجا است که سواد بر جسم حمل نشود و اسود محمول شود و اهل عربیت از اعتبار ارتباط سواد بموضوع بوجود و بضمیر تعبیر کنند و گویند مشتق را ضمیری بود که به موضوعی راجع بود.

از اینجاست که سیدشریف گوید اعتبار ذات در مشتق به جهت بیان مرجع ضمیر بود نه آنکه ذات در معنی مشتق مأخوذ باشد.^۱ و همچنین شدت و ضعف از ماهیت من حیث هی مسلوب باشد پس وجود را بذات ثابت بود. و چون این مطلب از غوامض بود و آراء فلاسفه در او مختلف و تشاجری بلیغ در میان فلاسفه اشراییین و مشائیین واقع و اقامه براهین و جرح قوانین از فریقین موروث و ما را معتقد در این مطلب بوجهی با معتقد هر دو طایفه مخالف و بوجهی با معتقد مشائی موافق و بوجهی با معتقد اشراییین.

تحقیق حق بحق تحقیق و توضیح این مطلب چنانکه بیانی واضح بر اصل مقصود که اصالت وجود بود برهانی قاطع باشد و تبیانی ساطع موقوف بود بر تحریر موضع تشاجر و محل منازعت و ایراد براهین که فریقین راست و چون صدراعظم فلاسفه قدس سره موضع تشاجر فریقین را با براهینی که از هر دو طایفه موروث بود با تحقیقاتی شافی و تدقیقاتی وافیه به بیانی مفصل در فن کلی از اسفار اربعة بیان فرموده است^۲، ما نیز مطابق آن بیان با بعضی که در اثنای تحریر به نظر آید موضع تشاجر و براهین فریقین و جرح و تعدیل آن براهین را یاد کنیم.

[۱۵] تمهید وفاق لتحریر خلاف

فلاسفه قدس اسرار هم به اتفاق کلمه فرمایند که افتراق و تمایز میان دو امر که

۱. المیر سید علی بن محمد الحسینی الاسترآبادی (متوفی ۸۱۶)، حاشیه شرح المطالع. و المطالع للمقاضی سراج الدین محمود بن ابی بکر الارموی، و شرح المطالع لقطب الدین الرازی. القسم الاول، الباب الاول، الفصل الاول، ذیل قول الشارح «الآن ان معناه شيء له المشتق منه...» (الطبعة الحجرية، ص ۱۱): «يرد عليه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، والألکان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان، وثبت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه. فان قيل: المشتق منه داخل في مفهومه ضرورة وكذا ثبوته للموضوع الذي نسب اليه، فيكون مركباً، قلنا: ليس شيء منها محمولاً على ما قصد تعريفه بالمشتق فلا يصلح عرفاً له و ان اخذ منهما محمول عليه كالثابت له المشتق منه مثلاً عاد الكلام الى مفهومه، فان الشيء ليس داخلاً فيه، فان اعتبر محمول آخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة الى ما [لا] يتناهى... انتهى».

۲. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل الرابع و الفصل السابع، ج ۱، ص ۳۸-۴۴ و ۵۴-۷۴؛ والمرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۲۷.

بحسب عقل یا خارج متمایز باشند از چند قسم خالی نبود: اول آنکه نفس ذات و تمام حقیقت ماهوی بی اشتراکی ذاتی و اتفاقی جوهری متمایز باشند چنانکه فصول اخیر و اجناس عالی و بهری مفاهیم عرضی را چون مفهوم تشخص و وحدة تمایز بآن مثبت بود.

دوم آنکه به امری جوهری و ماهوی پس از اشتراک در امری ماهوی و ذاتی متفرق باشند و چون چنین باشد بناچار جهة اشتراک جنس بود و جهة تمایز فصل، به جهت اول مبهم باشد و به جهت دوم متحصل، و آنچه از انضمام جهت تحصل به جهت ابهام در این صورت حاصل شود طبیعتی نوعی بود و مرکب به ترکیبی اتحادی نه انفصالی، چه انفصال در بهری از اعمال و تصرفات عقل بود که متحدات را به منفصلات منحل کند چنانکه از محدود بحد رود به نسبت به خارج و در بعضی از انحاء ملاحظات عقل اتحاد بود چنانکه از حد بمحدود گراید.

سوم: آنکه به امور خارج و عرضی پس از اشتراک در تمام حقیقت ماهوی منفصل باشند و در این صورت نیز جهت اشتراک مبهم بود و جهت تمایز متحصل لکن به مفهوم نه به حقیقت چه در حقیقت عوارض طبیعت نوع مشخص باشند یا مصنف او را به وجود و تحصل تابع باشند و از انضمام جهت تحصل به جهت ابهام در این صورت صنف حاصل شود اگر جهت تمایز کلی بود از آن جهت که قیدی داخل بود مأخوذ و حصه صنفی اگر جهت تمایز که کلی بود به آن جهت که قیدی خارج بود مأخوذ باشد و تقیید به آن جهت که تقیید و آلة ملاحظه حال قید و مقید است ملحوظ و مشخص حاصل شود اگر جهت تمایز جزوی بود و از آن جهت که قیدی داخل بود مقید و حصه شخصی اگر جهت تمایز که جزوی بود به آن جهت که قیدی خارج بود منظور باشد و تقیید به آن جهت که تقیید است در اعتبار درآید و در این صورت ترکیبی که از این انضمام حاصل شود به اعتقاد جماهیر فلاسفه اقترانی بود چه مشخصات اعراض باشند و اعراض در انظار اینان با موضوعات بوجود مباین و به اعتقاد ما اتحادی، چه در نظر قاصر ما هر عروض با موضوع بوجود متحد بود لکن ما نیز توانیم که این ترکیب را اقترانی گوئیم از آنجا که مشخصات از نفس حقیقت خارج باشند و در نظر عقل به او مقترن، و یا از آنجا که درجه وجود اعراض درجه وجود حقیقت را مباین بود اگر چه در اصل وجود متحد باشند

و وجود این دو اعتبار در قسم اول موجب نباشند که بر او نیز اقتراانی گوئیم چه در تسمیه و جوه اعتبارات کافی بود و اطراد شرط نباشد.

[۱۶] منازعات و مشاجرات

تشکیک در طبایع مرسله به چند قسم به تصور آید: اول آنکه ارسال طبیعت در بعض مصادیق به اولویت بود و در بعضی نبود. دوم آنکه در بهری به اقدمیت باشد و در بهری نباشد. سوم آنکه در جمله [ای] به اتمیت آید و در جمله [ای] نیاید، و این قسم سه قسم را شامل بود:

اول آنکه به اشدیت بود چنانکه در کیفیات گویند. دوم آنکه به اعظمیت بود چنانکه در کمیات متصل گویند. سوم آنکه به ازیدیت بود چنانکه در کمیات منفصل گویند و منازعت میان اتباع فیلسوف معظم ارسطاطالیس و اشیاغ اشراقیین در چهار موضع بود: اما یک موضع از آن مواضع را که مقصود ما را وافی بود کافی یاد کنیم و دیگر مواضع در اسفار اربعه^۱ و مطارحات^۲ مذکور بود، هر که خواهد رجوع کند، پس گوئیم فریقین را خلاف باشد در اینکه ممکن بود که دو چیز به نفس ماهیت و جزء ماهیت و لواحق ماهیت مفترق نباشند بلکه تمایز میان آن دو به اختلاف مراتب ماهیت در کمال و نقص بود و ماهیت را علاوه بر عرضی که بحسب افراد بود عرضی نیز به اعتبار مراتب متحقق باشد یا ممکن نبود. به عبارت دیگر ممکن باشد که ماهیت را به اعتبار نفس ذات بیکی از انحاء تشکیک تفاوتی ثابت بود یا ممکن نباشد. اشیاغ اشراقیین را شق اول معتقد بود و اتباع مشائیین را شق دوم، و اینان را بر امتناع این معنی دو برهان معروف بود:

برهان اول^۳ که گاه بر امتناع تشکیک در ذاتیات اقامه نموده اند و گاه بر اختلاف نوعی میان مراتب شدید و ضعیف در آید، و ناقص بیانش به نهجی که بر این دو مقصود بهم متوجه

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳.

۲. شهاب الدین سهروردی، المشارع والمطارحات، المشرع الثاني، الفصل السادس، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۳-۳۰۱.

۳. رجوع کنید به اسفار، ج ۱، ص ۴۲۸.

شود چنین باشد که گویی اشد و ازید یا بر امری مشتمل بود که ما به الشدة و به الزیادة باشد یا نبود، در صورت دوم لازم آید که شدید از ضعیف بشدت ممتاز نبود بلکه چنانکه به ماهیت با او برابر باشد به مرتبت نیز برابر بود، و در صورت اول محال بود که ما به الشدة در ضعیف نیز موجود بود، والا محذور مذکور لازم آید، پس در شدید به تنهایی موجود بود و این صورت از دو صورت خالی نباشد:

اول آنکه در مرتبه ذات ماهیت که به فرض در او شدت و ضعف بود متحقق باشد و از ذاتیات او بود، دوم آنکه در مرتبه مؤخر از مرتبه ذات او متحقق باشد و از عرضیات و لواحق بود. صورت اول محال بود زیرا که اشتراك در تمام حقیقت که در رتبه ای سخن مفروض بود مرتفع گردد و ضعیف از افراد آن حقیقت نبود، و ضعف در او به حقیقت متصور نباشد چه «ما به الشدة» که در این صورت از ذاتیات و اجزای آن حقیقت بود در ضعیف نبود و کل بانتقاء جزئی از اجزاء منتفی گردد. پس صورت دوم متعین بود و هر دو مقصود را مستلزم، زیرا که ما به الشدة در این صورت چون عرضی بود و لاحق، اختلاف و تشکیک در حقیقت مشترک که شدید و ضعیف را ذاتی بود نباشد و چون در شدید به آن جهت که شدید بود مأخوذ بود و معتبر و در ضعیف نه، شدید من حیث هو شدید - نه در اصل حقیقت مشترک - از ضعیف من حیث هو ضعیف بذاتی مفترق گردد و به نوع مباین.

و به بیانی مختصر تر گوئیم به ضرورت، سواد ضعیف، شدید را مخالف بود و در نفس سواد موافق آن تخالف. بعد از این توافق، یا به فصلی بود داخل یا به عرضی بود خارج و چون شدت و ضعف در سواد بود نه در غیر او، قسم دوم باطل باشد و تفاوت به فصلی بود پس تفاوت در دو نوع بود نه در یک نوع.

و مقنن قوانین اشراق شیخ شهید در کتاب مطارحات بعد از آنکه این بیان مختصر که یاد کردیم از مشائین نقل می کند به ردائت او حکم می فرماید و در وجه ردائت گوید: امتیاز شدید از ضعیف در سواد اگر به فصلی بود آن فصل سواد مشترک را مقوم نبود و الا امتیاز مرتفع گردد و اتحاد در تمام ماهیت متحقق، پس بناچار سواد مشترک جنس بود و ممیز مفروض فصلی مقسم و فصل مقسم جنس را عرضی بود نه ذاتی، چه به اتفاق مشائین فصل مقسم جنس را خاصه بود و خاصه نیز به اتفاق از اقسام عرضی و چون چنین باشد و اشتداد

به این فصل پس شدت در سواد نبود بلکه در امری بیرون از سواد و حال آنکه به فرض سواد شدید و ضعیف باشد نه غیر سواد و حاصل این اعتراض الزام تخالف در دو قول بود بر مشائین چه خود گویند تخالف در سواد به عرض نبود چه شدت و ضعف در سواد بود نه در غیر او. و هم گویند که ما به التخالف فصلی بود و فصل به اتفاق اینان جنس را عرضی بود پس اختلاف در عرضی که نفی کنند ثابت گردد^۱.

و صدر اعظم فلاسفه قدس سره بعد از آنکه در انتقاض این برهان به عارض اغماض کند به ردائت او حکم فرماید، و در وجه ردائت علاوه بر آنکه از شیخ شهید نقل کردیم فرماید که این برهان بر مطلوب اول مصادرت بود زیرا که اصل سخن در این بود که ما به التفارق شاید که عین ما به التوافق باشد یا نشاید^۲.

و مقصود آن حکیم از مصادرت نه آن باشد که مدعی خود در برهان مذکور بود چنانکه بعضی ناظرین را گمان بود بلکه آن باشد که صحت برهان بر صحت مدعی که نفی جواز اتحاد ما به التفارق و ما به التوافق باشد موقوف بود زیرا که عدم اشتمال شدید بر امری که در ضعیف نبود آنگاه عدم افتراق را مستلزم بود که افتراق به اشتداد در نفس طبیعت بدون اشتمال بر امری زائد بر سنخ طبیعت ممکن نباشد و هم اشتمال بر امری زائد و اعتبار او در سنخ طبیعت آنگاه عدم اشتراك شدید و ضعیف را در طبیعت مستلزم بود که جایز نباشد که ما به الاشتراك خود عین ما به الامتیاز بود و هم عدم اعتبار آن زائد در سنخ طبیعت آنگاه فصلیت یا عرضیت او را ملازم بود که آن زیادت بنفس طبیعت نباشد و چون به نفس طبیعت بود به اعتبار اطلاق طبیعت اشتراك بود و به اعتبار تحدید او به حدی خاص امتیاز طبیعت بحسب اطلاق مزید علیه باشد و بحسب تحدید زاید.

برهان دوم که چون برهان اول بر هر دو مقصود دلیل تواند بود، بیانش چنان است که دانای متفرد و فیلسوف متوحد رئیس مشائین قدس سره در قاطیغوریاس کتاب شفا به این عبارت می فرماید: «ان كان ذات الشی هی الزائده فالناقص والمتوسط لیسا نفس الزاید فلیسا

۱. المشارع والمطارحات، المشرع الثانی، الفصل السادس، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۵، ۲۹۴.

۲. الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۲۸.

بذات الشی و کذا ان كانت ذات الشی بالمتوسط و الناقص»^۱.

و صدر اعظم فلاسفه نور مضجعه می فرماید که این بیان در حقیقت نوعی نافع نباشد زیرا که وحدت نوع وحدتی معنوی بود و خصم تواند که گوید این وحدت شاید که این سه حد را به هم جامع باشد و آن وحدت که این جامعیت را نشاید وحدتی عددی و شخصی بود.^۲

و شیخ شهید متاله نیز در کتاب مطارحات بر این برهان همین اعتراض کند و به این عبارت فرماید: «وهذا فی الذات الواحدة صحیح و اما فی النوع فلیس بجهة، فان الخصم یقول النوع هو جامع للزاید و الناقص و المتوسط و لا یشرط النوع فی حقیقته بالثلاثة کما لا یشرط فی الانواع طبعیة النوع المطلقة بما یختص به کل واحد واحد»^۳.

و مانیز گوئیم اگر مقصود شیخ رئیس بارع از ذات ذاتی مخصوص بود خلط لازم می آید و الا مصادرت بر مطلوب اول. اگر گویی مقصود شیخ از ذات نوع بود که به وحدت معنوی متصف باشد و کلی بود و کلی طبیعی نزد اینان در خارج به عین وجودات اشخاص موجود بود چنانکه اشخاص به آن وجودات موجود باشند پس آنچه این سه مرتبه را به هم در او شرکت و اتفاق بود موجود باشد اگر چه حکم به شرکت و اتفاق به عملی تحلیلی که عقل را باشد محتاج بود تا جهت شرکت را از جهات تمایز و کلی را از مشخصات جدا کند و کلی چون نوع بود بناچار با تمام حقیقتی که اشخاص را به اشتراک بود منطبق باشد بلکه خود نفس آن تمام حقیقت بود و ممتنع باشد که جهت شرکت در این سه مرتبه بعد از تجرید از مشخصات با هر یک منطبق باشد، و الا اختلافی که به فرض به زیادت و نقصان و توسط بود مرتفع گردد و یا آنکه ذات واحد به حسب یک وجود هم شدید و هم ضعیف و هم متوسط، پس با یکی به تنهایی منطبق بود و تمام حقیقت او باشد، و چون چنین باشد از دو صورت خالی نبود: اول آنکه بوجهی عامتر از آنکه تمام حقیقت یکی از مراتب باشد در هر یک از مراتب به توافق و تواطؤ موجود بود. دوم آنکه نه چنین باشد. و این هر دو قسم خلاف فرض بود،

۱. ابن سینا، الشفاء، الجملة الاولى فی المنطق، الفن الثانی فی المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الثانی.

۲. الاسفار، ج ۱، ص ۴۳۰.

۳. المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۶.

زیرا که اختلاف نوعی را مستلزم باشد و عدم تشکیک را ملازم. و بر جمله چون کلی طبیعی در خارج بود برای اینان اگر از لواحق خارجی مجرد شود به ذهن در آید و آنچه به ذهن در آید به این طریقت بعینه به خارج رود و از آنجا که در حال تجرید به یکی از این سه مرتبت پیش منطبق نبود و یا آنکه بر هر سه بهم بوجهی عامتر از هر یک به تواطؤ آید آشکار شود که او را به آن جهت که طبیعتی مرسل بود و کلی طبیعی باشد جامعیت این سه مرتبت بهم حاصل نبود. گوئیم صدراعظم فلاسفه قدس سره از این سؤال جوابی فرماید^۱ که ما نیز همان جواب گوئیم لکن چنان گوئیم که به دو جواب راجع شود:

اول: آنکه ما را مسلم نبود که طبایع مرسل را به نهج اطلاق مطابقت با مطلق افراد لازم باشد، چنانکه سائل را گمان بود، بلکه این حکم را در طبایع متوالی به تنهایی جاری بود به نسبت با افرادی که طبیعت را به قیاس به آنها تواطیء ثابت باشد و در مشکلات آنچه به ذهن در آید با یکی از مراتب به تنهایی منطبق بود.

دوم: آنکه گرفتیم که طبایع را به نهج اطلاق متوالی باشند یا مشکک، حال به این مثبت بود، لکن عدم تحقق این حکم در صورت اختلاف طبیعت بحسب زیادت و نقصان و توسط ممنوع بود، بلکه آن ماهیت مبهم که در ذهن بود همان باشد که چون به خارج در آید بطورها متطور شود و بشأنها متشأن، و بر جمله آنچه سائل را گمان بود در متواطیء از ذاتیات مسلم باشد لکن در مشککات ذاتیات هر مرتبت که از لواحق مجرد شود، پس از تجرید آنچه در عقل بود با افراد آن مرتبت اگر او را افرادی بود یا با فردی از او منطبق باشند به با جمله افراد که جمله مراتب را بود چه جمله افراد لازم نبود که در مرتبتی واحد مندرج باشند بلکه هر طائفه را از آنها به مرتبتی اختصاص بود و در او مندرج باشد، پس آنچه از آن مرتبت که ناقص بود پس از تجرید به ذهن در آید با فردی که به او مخصوص بود مطابق باشد و همچنین آنچه از آن مرتبت که زاید بود یا متوسط، پس اگر آنچه از مرتبتی کامل به ذهن در آید با افراد ناقص و متوسط منطبق نبود و لازم نباشد که طبیعت مرسل آن مرتبت را کامل بود به تنهایی اقتضا کند و متوسط به امری خارج هستند و خلاف مفروض لازم آید بلکه هر مرتبت که به ذهن در آید با آنچه که او را

مناسب باشد منطبق بود، بلکه گوئیم طبیعت مرسل را در صورت تشکیک در ابهام بود یکی کامل و یکی ناقص. ناقص نسبت به افرادی بود که به هویات مختلف باشند و در مرتبت متفق، و کامل به قیاس به مطلق افراد بود که هم به هویات و هم به مراتب مختلف باشند.

[۱۷] تحقیقات و تدقیقات

بدانکه عارض به دو نحو بود، عارض وجود و عارض ماهیت. اول عارضی بود که به اعتبار وجود ماهیت را عارض شود چنانکه سواد و بیاض جسم را، و فوقیت سماء را، و عمی زید را، و کلیت انسان عقلی را، و جزئیت انسان خیالی را، و مقصود از اعتبار وجود در عروض مجرد مدخلیت وجود بود، خواه در عروض و حمل واسطه بود چنانکه وجود جسم اسود را، و وجود سماء فوق را، و وجود زید اعمی را، چه این محمولات به ذات خود ذات این امور را بود و به عرض ماهیات آنها را، و خواه در ثبوت واسطه بود چنانکه وجود انسان عقلی کلیت را، و وجود انسانی خیالی جزئیت را، زیرا که کلیت و جزئیت بذات ماهیات را بود و بواسطه در عروض احتیاج نبود و نفس ماهیت بدون انضمام امری به او یا اعتبار جهتی در او که به او قائم باشد معروض کلیت بود چه در عقل در آید و معروض جزئیت چه در خیال، و وجود نه کلی بود نه جزئی، به آن معنی که از جزئی و کلی در فن ایساغوجی از فنون قسطاس و در مباحث ماهیات از فلسفه کلیه ارادت کنند، لکن وجود عقلی را در ثبوت کلیت به این معنی ماهیت عقلی را و وجود خیالی در ثبوت جزئیت به این معنی ماهیت خیالی را و ساطت بود اگر چه گاه باشد که وجود را به معنی بساطت و احاطت به ذات کلیت بود و به معنی محاطیت جزئیت چنانکه در بهری ابواب علم ما بعد الطبیعة و فن ربوبی از کلی و جزئی این معنی ارادت کنند.

دوم عارض بود که به وساطت وجود ماهیت را عارض نشود خواه وساطت در عروض بود و خواه در ثبوت چنانکه فصل جنس را عارض بود و تشخیص نوع را.

[۱۸] تبصرة و تکملة

از این بیان لائح شود که عارض وجود عارضی بود که بعد از تقرّر ماهیت به تقرّر

وجودی ماهیت را عارض شود، پس ماهیت را در مرتبه متقدم بر مرتبه تقرّر آن عارض، تقرّری وجودی بحسب واقع و حاق اعیان متحقّق بود اگر چه آن عارض را با ماهیت بحسب واقع اتحاد باشد. لکن عقل را در متحدّات چنانکه در منفصلات حکومت بود چه متحدّات را از نشأ اتحاد به نشأ خود برد و از هم جدا کند اگر اتحاد در نشأ خارج از نشأ او بود و یا از نظر اتحاد معزول کند و در نظر انفصال منصوب اگر اتحاد نیز در نشأ او بود و در این نظر احکام متحدّات که در ظرف اتحاد به هم مخلوط بود از هم جدا کند و ممتاز نماید و حکم خاص بهر يك محمول کند چنانکه بظرف اتحاد سرایت کند و از او حاکی بود.

از اینجاست که فصل را به نسبت با جنس و تشخّص را به نسبت با نوع و صورت را به نسبت با هیولی شبیه به علت مفید و شريك علت فاعلی داند و به تقدّم مرتبه تقرّر شبیه به علت چنانکه علت و شريك فاعل چنانکه فاعل بر معلول و مفعول حکم کند با آنکه این امور را بحسب متن واقع و حاق اعیان اتحاد بود.

و عارض ماهیت عارضی بود که ماهیت را پیش از تقرّر او تقرّری بر مرتبه تقرّر معقول نبود چنانکه جنس را بی فصل و نوع را بی تشخّص، و سنخ هیولی را بی سنخ صورت یا در مرتبه متقدم بر مرتبه تقرّر فعل یا تشخّص یا سنخ صورت تقرّری معقول نبود.

[۱۹] انارة و فضاة

بهری از آن کسان که از ما به زمان پیش و به دانایی پیشند گویند که عارض ماهیت عارضی بود که وجود خارجی و ذهنی را بهم عارض شود، چنانکه برخی چنان دانند که لازم ماهیت لازمی بود که این هر دو وجود را لازم بود.

و هر يك از این دو سخن کلامی فاسد و خطایی فاحش باشد چه عارض ماهیت چنانکه یاد کردیم ماهیت را به ذات عارض شود. از اینجاست که وجود را به نسبت به نوع و فصل را به نسبت به جنس از عوارضات ماهیات شمرند، و فرقی واضح بود میان آنکه عروض به وساطت وجود بود یا از وجود منفک نشود و در عارض ماهیت دوم لازم بود و اول در واقع یا به عادت محال، و الا لازم آید که نوع را پیش از عروض وجود و جنس را پیش از عروض فصل وجودی ثابت بود، و یا آنکه وجود و فصل با آنکه عارض باشند، نه وجود را

عارض باشند و نه ماهیت را، پس بحسب اطلاق ارباب اصطلاح عارضی بود که از اقسام خارج افتد، و این معنی با غرض ارباب علوم و صناعات از تقسیمات کلیات و احصای موارد اطلاعات که غالب تمیز اقسام به جهت احکام بود موافق نباشد؛ و صدور این نوع مسامحت و اهمال از رؤسای علوم حقائق به عادت محال بود.

و لازم ماهیت امری بود که به ذات ماهیت را تابع بود و به وجود وجود ماهیت را و به عدم عدم ماهیت را، پس بناچار او را ذاتی بود که بذات از وجود و عدم خالی بود چنانکه ملزوم را نیز همین حال بناچار ثابت باشد. پس لازم ماهیت به ضرورت ماهیتی بود که ذات او ماهیت را تابع باشد و وجود او وجود ماهیت را و عدم او عدم ماهیت را، چنانکه زوجیت را ماهیتی بود که ماهیت اربعه را تابع باشد و وجودی که وجود او را و عدمی که عدم او را.

از اینجاست که فلاسفه مکرمین چنانکه فیلسوف اسلامی رئیس فلاسفه مشائین در کتاب مباحثات بعد از بیان افتراق لازم ماهیت و لازم وجود فرمایند که وجود از لوازم ماهیت نبود چه لازم ماهیت بذات تابع ذات ماهیت و بوجود تابع وجود او و به عدم تابع عدم او، و وجود بذات موجود بود و او را ذاتی که از وجود خالی باشد معقول نبود.^۱

از اینجاست نیز که امکان را به معنی تساوی وجود و عدم و یا صحت ایجاب سلب ضرورت وجود و عدم از لوازم ماهیت شمرند و به معنی سلب اقتضای وجود و عدم به سلب تحصیلی از لوازم مصطلح نشمرند و گویند لازم ماهیت بذات ماهیت را مقتضی بود و ماهیت او را مقتضی و ممکن به آن جهت که ممکن بود اعتبار امکان در او بحسب بهری ملاحظات که عقل راست به مطابق واقع بر وجود بمراتب مقدم بود قوه سازج و فقری محض باشد و او را در مرتبت ذات بوجهی از وجوه فعلیت و تحصیل نبود و هر چه فعلیت را نبود اقتضاء معقول نباشد و الا لازم آید که قوت به آن جهت که قوت بود موجب باشد و در اخراج شیء از قوت به فعلیت دخیل و چنانکه فعل انفعال را مابین بود جهت فعل که مابه الفعل بود جهت انفعال را که مابه الانفعال بود معاند باشد، پس امتیاز لازم ماهیت از لازم وجود به این بیان [است] که یاد کردیم.

۱. ابن سینا، المباحثات، تصحیح محسن بیدلر فر، قم، ۱۴۱۳. (این عبارت را در آن نیافتیم.)

و بهری را گمان بود بر اهمال حیثیات و خلط اعتبارات مبنی باشد. از اینجا فرقی واضح میان لازم ماهیت و عارض ماهیت ظاهر شود چه ماهیت را بحسب واقع مرتبتی از تقررّ مقدّم بر تقررّ لازم مقررّ باشد اگر چه انفکاک لازم از او در واقع محال بود، و این مرتبت او را به نسبت با عارض ماهیت معقول نبود بلکه مرتبت او در تقررّ عارض بحسب واقع مؤخر افتد و تابع نظر از عارض او را تقررّی نباشد چنانکه نوع به نسبت با تشخص و جنس به نسبت با فصل.

[۲۰] نتیجه کلیّة

از این بیان و تحقیق ظاهر شود که لازم ماهیت و هم عارض ماهیت بوجود با ماهیت متحد بود و الاّ لازم آید که ماهیت به لازم وجود و هم عارض ماهیت به عارض وجود منقلب گردد چه اگر ماهیت را اولاً وجود عارض شود لازم بوجودی مباین او را تابع باشد و وجود لازم لازم بود و وجود ماهیت ملزوم و همچنین اگر عارض ماهیت را وجودی بود و ماهیت را وجودی عارض بوجود عارض بود و معروض بوجود معروض.

از اینجاست که فلاسفه قدّس الله اسرار هم فرمایند که لازم ماهیت به جعل ماهیت و ماهیت به جعل عارض ماهیت مجعول بود و حکم این تبعیت و لزوم و عروض و انفکاک حکم لازم از ملزوم و عارض از معروض در مرتبتی از مراتب عقل و به عملی از اعمال او باشد که واقع را مطابق بود و نفس الامر را حاکمی، پس عقل را به ظرف اتحاد دو ظرف انفکاک دو حکم بود: یکی حکم اختلاط و دیگر حکم افتراق. چون به ظرف اتحاد نکرد حکم لازم را از برای ملزوم و به عکس و حکم عارض را از برای معروض و به عکس به حقیقت عرفی ثابت کند. از اینجاست که فلاسفه گویند حکم هر يك از متحدین بر آن دیگر به حقیقت جاری بود و چون به ظرف انفکاک گراید حکم هر يك از آن دیگر به حقیقت عقلی مسلوب کند و از برای او به مجاز عقلی ثابت نماید.

[۲۱] ثمره فلسفیه

از اینجا لایح گردد که جنس به نسبت با فصل از لوازم وجود بود و فصل به نسبت با جنس

از عوارض ماهیت، زیرا که جنس را بی اعتبار فصل تحصلی نبود و تحصیل او بخصوص اقتضاء که فصل راست به نسبت به حصه از او منوط بود چنانکه فلاسفه مکرمین فرمایند: «الفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس» و حکم این اقتضاء و علت که فصل راست به نسبت با او از آنجا که بحسب وجودی واحد بود در بعضی ملاحظات عقل باشد که با واقع مطابق بود و از نفس الامر حاکی و جنس را به نسبت با فصل اقتضائی نبود چه عام به اضافت به خاص مبهم و نامعین بود و خصوصیتی که خاص راست به او مستند نباشد و علت به اضافت به معلول متعین بود و خصوصیت معلول بخصوص اقتضای علت مستند باشد و از او ناشی پس هر معلول بذات مبهم بود و علت متعین و هر علت به آن جهت که علت باشد بذات متعین بود و معلول را معین.

از اینجاست که فلاسفه مکرمین فرمایند: «العلم التام بالعلة المعينة يوجب العلم التام بالمعلول المعين بل لا ينفك عنه و العلم التام بالمعلول المعين لا يوجب الا العلم بعلة ما» و این علت و اقتضاء که فصل راست از مفهوم فصل که به فصل منطقی موسوم بود مسلوب باشد، و الا لازم آید که فصل منطقی در هر ماهیت بعینه مفهوم اقتضاء جنس آن ماهیت بود چه علت هر چیز بذات او را علت بود و یا به علتی که بذات علت بود منتهی گردد زیرا که تسلسل محال بود و ما بالعرض بما بالذات، بناچار بحکم ضرورت راجع شود با جواز تسلسل تمام سلسله را، اگر بذات علت نبود سلسله دیگر پیدا و همچنین تا سلاسل نامتناهی حاصل گردد و به آن سلاسل نیز امری نبود که خصوصیت هویت معلول به او مستند شود و جمیع انحاء عدم او مستود و علت بالذات از آنجا که بذات علت بود جهت ذاتش بعینها جهت علت و اقتضای خصوص معلول باشد پس اگر از سنخ مفهوم بود بذات عین مفهوم اقتضای معلول بود پس اقتضای جنس در وجود فصل بود و مفهوم فصل نیز آن وجود را تابع باشد. از اینجاست که صدر اعظم فلاسفه فرماید که فصول حقیقی، وجودات و یا مراتب وجودات بود و وجود فصل بعینه وجود جنس باشد و الا حمل جنس بر فصل بر جنس و هر یک بر نوع محال بود و نوع حقیقی به نوع اعتباری منقلب گردد و حکم وجود بر ماهیت به صدق حقیقی عرفی صادق باشد اگر چه به صدق حقیقی عقلی از او مسلوب بود.^۱

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الرابعة، الفصل الخامس الى الثامن.

[۲۲] مدافعة و محاکمة

انتقاض به عارض که صدر اعظم فلاسفه^۱ بعد از اغماض از او بر برهان مذکور ایراد فرمود نقض اجمالی بود. و تقریرش چنان باشد که گویی اگر این برهان بر این مقصود دلیل بود لازم آید که صدق عارضی چون سواد و بیاض بر افرادی که او راست به تشکیک نبود و به تواطؤ افتد و لازم باطل باشد و بر بطلان ملزوم دلیل.

و ما را اعتقاد آن بود که این سخن علاوه بر آنکه انتقاض را صالح نبود بر اعتباری لغو و یا اصطلاحی تازه بی ضرورت و یا اطلاقی بیرون از اصطلاح مشتمل باشد چه سواد و هم بیاض به نسبت با افرادی که او راست ذاتی بود نه عرضی و به اعتقاد مشائین برهان مذکور در جمله ذاتیات جاری بود خواه در زمره جواهر بود و یا از جمله اعراض چنانکه در تقریر برهان مذکور غالباً به سواد و بیاض تمثیل کنند و گویند مابه الشدة که شدت سواد شدید و یا بیاض شدید به او منوط بود اگر در سواد ضعیف و یا بیاض متحقق باشد شدت و ضعف مرتفع گردد، و اگر متحقق نباشد شدید از ضعیف بنوع مختلف بود و تخلف مؤدای برهان در ماده نقض لازم باشد که ضروری بود و یا مستدل به او معترف، تشکیک در سواد و بیاض بحسب ماهیت موضع مخاصمت بود و قدر ضروری تفاوت و اختلاف بحسب شدت و ضعف در مصادیق این طبیعت بود و این اختلاف به اعتقاد مشائین اختلافی نوعی باشد پس مجرد تفاوت و اختلاف بر اتحاد ماهیت و تشکیک او بحسب صدق نه به ضرورت دلیل بود نه به اعتراف خصم. و از آنجا که ماهیت سواد و هم بیاض به نسبت با مصادیقی که او راست ذاتی بود و انتقاض در ماهیت سواد و بیاض به نسبت با مصادیقی که او راست ذاتی بود و انتفاض در ماهیت سواد و بیاض به نسبت با افرادی که این دو طبیعت راست اعتبار عروض این دو طبیعت موضوعی از موضوعات را اعتباری لغو بود مگر آنکه ناقض در این مقام اصطلاحاتی تازه کند و بر ذاتی به وضعی جدید عارض اطلاق کند و یا آنکه نه بر قانون وضع که عرف عام راست یا خاص بذاتی عارض گوید، اول تکلفی بی ضرورت بود و دوم اطلاقی غلط، چه استعمال صحیح به

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس.

حقیقت و مجاز چه استعارت نیز در حقیقت از مجاز بود منحصر باشد اول بوضع منوط بود و دوم به عدم استهجان طبایع عرف عام یا خاص موقوف و هیچیک در این مقام متحقق نباشد.

[۲۳] اعضاء و انحلال

فلاسفه مشائین از انتقاض مسطور جوابی محکم به این نهج فرمایند^۱ که آنچه به تشکیک افتد مفهومی عرضی چون اسود باشد...^۲

۱. رجوع کنید به الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۲. متأسفانه از این رساله بیش از این بدست نیامد.

رسالة حقيقة محمدية

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين^۱

چون حصول مراتب سلوك و درجات سالکين و منازل سائرين و مناهل و اصليين متوقف به ارشاد مرشدين و هدايت هادين است، لهذا ادلك در بيان معنى مرشد و هادى و اثبات وجود او، شروع كنيم، و على الله التوكّل و به الاعتصام.

[۱] قسمة عقلية في كلمة فلسفية

بدانكه موجود به حسب تقسيم عقل مطابق قواعد فلاسفة متألهين قدست اسرارهم بر چهار قسم است: ناقص و مستكفى و تام و فوق التمام.^۲

ناقص موجودى بود كه كمالات او در او موجود نباشد، لكن او را قوه آن كمالات حاصل بود و ممكن باشد كه رفته رفته آن كمالات^۳ بواسطه حصول استعدادات در او موجود شود، لكن حصول آن استعدادات به معدّاتى خارج از ذات او و مبائن از مقومات

۱. فى أول «س»:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذه رسالة من رسائل الحكيم الالهى و الخبير بحقائق الاشياء كما هو رئيس اهل العقل،

المدرس للعلوم الحكمية، المؤيد بالفیوضات العلية، آقا على المدرّس دام ظلّه العالی على مفارق الدانى و العالی.»

۲. راجع الهیات الشفاء، المقالة الرابعة، الفصل الثالث فى التام و الناقص و ما فوق التمام و فى الكل و فى الجميع، صفحه ۱۸۶-

۱۹۱. و تعليقات صدر المتألهين على الهیات الشفاء، صفحه ۱۷۵-۱۷۶.

۳. استكمالات (س).

ذات او منوط باشد، مثل صور حسیة قائمه به مواد جسمیه به آن جهت که صورند و به آن اعتبار که مقدم بر موادند. به عبارت دیگر به آن جهت که از نشئه دهر و ثباتند نه به آن جهت که از نشئه زمان و تجددند.

مستکفی موجودی که کمالات او در او در ابتدای فطرت موجود نباشد، به حصول استعدادات، از مبدء صور و فیاض خیرات بر او افاضه شود، لکن در حصول استعدادات به معدّاتی خارج از ذات خود و اسبابی مبائن از مقومّات نفس خود محتاج نباشد، بلکه در استکمال کمالات به ذات خود و به باطن ذات و به باطن باطن، تا به آخر باطن و به مقوم ذات و مقوم مقوم تا به آخر مقوم مستکفی بود.

[۲] استقاد^۱ عرشی

تلك البواطن والمقومّات بعضها فوق بعض فی سلسلة التصاعد، الى ان ينتهي الى باطن و مقومّ ليس فيه باطن و مقومّ، وهو باطن البواطن و مقومّ المقومّات و ربّ الارباب و مسبّب الاسباب، و بعضها دون بعض فی سلسلة التنازل، الى ان ينتهي الى باطن و مقومّ ليس دونه باطن و مقومّ.

والاشياء المتسلسلة طولاً المرتبة وجوداً، متّصلة ذاتاً منفصلة حدّاً، اذ التسلسل الوجودی الطولی متقومّ بنوع من التوحّد الذی لا يعرفه الاّ الموحّدون. قال امام الموحّدين عليه السلام: «توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة.»^۲ مع ان الحق سبحانه بذاته منزّه عن خلقه ليس له مع مادونه حلول و لا اتحاد، اذ بینونة الصفة اشدّ انحاء البینونة، فان صفات الوجودات و عوارضها عين ذواتها. فبینونة الصفة بوجه يرجع الى بینونة الذات. ماللتراب و ربّ الارباب. فهو سبحانه برئ عن شوائب خلقه، و خلقه محجوب عن مشاهدته كنهه، مع ان الكسر^۳ مرأى بوحدته و مجالی لباطنه. «سنريهم آياتنا فی الآفاق و

۱. استقاد: ذل و خضع، استقادله: انقادله (المنجد).

۲. الطبرسی، الاحتجاج، احتجاجات امیر المؤمنین (ع) فی التوحید، ج ۱ ص ۴۷۵. و عنه بحار الانوار، کتاب التوحید، الباب الرابع، الحديث ۷، ج ۴ ص ۲۵۳.

۳. کذا فی س و م.

فی انفسهم حتّی یتبیّن لهم انه الحق.»^۱

قال صلی الله علیه و آله و سلم. فی خطبة الغدير: «الحمد لله الذي علاني توحده، و دنا في تفرده، و جل في سلطانه، و عظم في اركانه، و احاط بكل شئ علماً، و هو في مكانه [...] الذي ملأ الدهر قدسه، و الذي يغشى الابد نوره.»^۲ و الخطبة طويلة، و فيها دقائق التوحيد، نقلنا منها ما احتجنا اليه.

تأمل في قوله صلی الله علیه و آله «ملأ الدهر قدسه» كيف قال بسرّان قدسه، مع أنّ القدس يأتي^۳ عن السرّان، فافهم هذه، ان كنت تفهم و الاّ فاجعلها موضوعاً لفهم^۴ اهله.

[۳] تمثيل

مستکفی عالم نفوس حیوانیه است از آن جهت که صور مثالیّه و اشباح محجوبه اند^۵ و آنها را تعلق به مواد لطیفه است، که مناسب تجرّد آنهاست، و جهت قوّه در آن مواد و در جهت فعلیّت مستهلك و از کمال ضعف در کمال لطافت است، چنانکه قوّه خیال از مادّه جسمانیّه که محلّ صورت جسمیه است مجرد و مرتفع است، لکن مناسب نشئه خود از اینجا^۶ که به گوهر متحرک و به ذات قابل صور خیالیّه متجدّه است، و اوراق قوّه حرکت در جوهر ذات خود و خروج از قوّه صور خیالیّه به فعلیّت و حصول آنها حاصل است، و جمیع الجهات قوّه از او مرتفع است، مگر قوّه مراتب و درجات جوهر خیال و تجدّدات صور خیالیّه و در این باب به ذوات^۷ خود مقومات ذات خود مستکفی است، زیرا که او را وضعی و مجاورتی به ذات اشیائی که ذوات او ضاعند متصور نیست.

۱. فصلت / ۵۳.

۲. الطبرسی، احتجاج، احتجاج النبی (ص) يوم الغدير، ج ۱ ص ۱۳۸-۱۴۰.
و المجلسی، بحار الانوار، تاریخ امیر المؤمنین (ع)، الباب ۵۲، الحديث ۸۶، ج ۳۷ ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۳. يأتي (س و م).

۴. تفهم (س)، بفهم (م).

۵. كذا في س و م.

۶. آنجا (م).

۷. ذات (م).

مثال دیگر: نفوس فلکیه و ملائکه مدبره سماویه است، زیرا که آن نفوس نیز از بابت لطافت مواد بلکه ابدان در خروج از قوه به فعلیت در تحولات^۱ ذاتیه و حرکات شوقیه به مبادی ذاتیه و مقومات باطنیه عقلیه بلکه الهیه اکثفا کند.

مثال دیگر نفوس انبیاء علیهم السلام است که از جهت لطافت ترکیب عناصر و اعتدال مزاج و طهارت طینت در حصول کمالات نفسانیه و خصائل مرضیه و معارف عقلیه الهیه به افاضه مبدء المبادی و استعداد ذاتی مستکفی بوده اند با اختلاف درجات نفوس قدسیه ایشان در عروج به مراتب باطن و وصول به مدارج حقائق. و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض^۲ بخصوص حضرت خاتم انبیاء علیه آلاف التحية والثناء که در تکمیل نفس قدسیه خود از خارجی بشری در هیچ علمی از علوم استفاده نفرموده بود.

«یکادزیتها یضئ و لولم تمسسه نار»^۳ نفس ناطقه قدسیه آن بزرگوار در اضائه و اشراق صور علمیه ربانیه و معارف الهیه سبحانیه پروردگار خود که در مرآت قلب معنوی آن بزرگوار مثل پر تو آفتاب که در آینه صافی از کدورات ظاهر گردیده بود، اکتفا فرموده بود^۴ و انواع معارف الهیه و حکم ربانیه از منبع قلب معنوی و نفس ناطقه آن حضرت در لسان معجز بیانش جاری بود. «یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلّموا تسلیما»^۵.

تأمه موجودی بود که از همه قوه که از جهت قوه خارجه و امکان استعدادی خالی باشد و او را حالت انتظاری در حصول کمالات نباشد، بلکه جمیع کمالات او که به حسب قوه عقلیه و امکان ذاتی قابل آنها است و حصول آن کمالات در او ممکن است و ممتنع نیست در اول وجود و فطرت اولی به افاضه اصل وجود او به نحوی از تبعیت^۶ به حسب مفهوم و عنوان و بطوری از اتحاد بلکه عینیت به حسب مصداق و حقیقت بر او اضافه شود.

۱. تحویلات (س).

۲. الاسراء / ۵۵.

۳. النور / ۳۵.

۴. فرموده است وجود (س).

۵. الاحزاب / ۵۶.

۶. تثبیت (س).

مثال او مفارقات محضه و مجردات صرفه و عقول شامخه است که در لسان نبوت و ولایت به کرویین و اهل جبروت معروفند.

[۴] توضیح و انارة

موجودات نشأه باطن که به جواهر ملکوتیه موسومند، بر دو قسمند:

قسم اول: موجودی است که از جهت قوه او در اصل وجود و شدت او در کمالات موجود [بما] هو موجود، او را تعلقی نه حلولی و نه تدبیری به عالم اجسام می باشد یعنی نه در اصل وجود به اجسام متعلق باشد و چنانکه صور طبیعیہ راست، و نه در صدور افعال و تدبیر که به آنها محتاج باشد در خروج از قوه به فعل و در خروج از نقص به کمال، چنانکه نفوس ناقصه است به آن جهت که نفوس ناقصه اند و این قسم از موجودات ملکوتیه را کرویین نامند.

و اینان دو طائفه اند:

طائفة اولی را مسبحون گویند که از نهایت قرب وصال و کمال اتصال و شدت صفای مرات ذات و مجلای وجود مستغرق^۱ می باشند، و در مشاهده ملکه بحار و احدیت بجز^۲ احدیت واله، و حیرانند در ملاحظه اضائه نور جمال شمس حقیقت صمدیت، و مستهلکند^۳ در انارة سطوت جلال و قاهریت، و متواضعند در تحت علو جبروت سلطنت و کبریائیت و لهذا اینان را به غیر ذات حق و صفات و اسماء او التفاتی نیست، حتی آنان که^۴ از ذات خود و صفات خود نیز غافلند.

و در بیان شأن ایشان^۵ رسول خدا فرموده است: ان لله تعالى^۶ ارضاً بیضاء و مسیره الشمس فيها [ثلاثون] يوماً^۷ مثل ایام الدنيا ثلاثین مرة مشحونة خلقا لا یعلمون [ان الله خلق

۱. متفرق (س).

۲. کذا فی س و م.

۳. مستهلك (س).

۴. آنکه (س و م).

۵. و در بیان ایشان (س).

۶. کلمه «تعالی» غیر موجود فی «م».

۷. و مسیره الشمس فيها يوم (م).

السموات والارض ولا يعلمون] ان الله خلق آدم و ابليس.^۱

و طائفة ثانیه را خداوند ایجاد فرمود تا وسائط جود و رحمت و حجب جلال و عظمت او باشند و صفت ربوبیت به مظاهر وجودات آنها ظاهر گردد. پس^۲ این طائفه را التفات تربیت مادون خود است، بخلاف طائفة اولی.

و این هر دو طائفه شریکند در اینکه نه در اصل وجود و نه در کمالات وجود بجز خداوند به شیئی از ایشان محتاج نیستند و ممتازند به اینکه طائفه اولی چنان مستغرقند در بحر مشاهده جمال ازلی، که التفات به تربیت مادون خود نیز ندارند، با اینکه حقیقت تربیت و ظهور ربوبیت در آنها اقوی است، زیرا که ربوبیت آنها در ربوبیت حق فانی است و اینان را در لسان حکمت الهیه «عقول طولیه» نامند. و طائفة ثانیه به تربیت مادون خود التفات دارند و اینان را در لسان حکمت متعالیه اشراقیه «عقول عرضیه متکافئه و ارباب انواع» نامند. و در زبان حکمت بیان افلاطون الهی^۳ به مثل الهیه مذکور، و در زبان دیگران که پس از افلاطون بوده اند، به «مثل افلاطونیه» مشهورند. و التفات اینان به ربوبیت مادون خود از جهت آن است که بعدی از مقام ربوبیت مطلقه دارند و از درجه هویت اطلاقیه حق^۴ اول دور افتاده اند، زیرا که وجود امکانی هر چه از جهت اطلاق و افاضه دور شوند، جهت فناء و استهلاك از او ضعیف شود و بقای بحق فتور یابد، زیرا که فنای وجود امکانی و بقای او در مشاهده جمال و جلال حق ناشی از صفای اوست، و صفای او ناشی از قوت اوست، لهذا هر چه وجود امکانی اقوی بود فناء و استهلاك در او اعلا باشد و هر چه فنا در او اعلا بود، بقای بحق اکمل باشد.

از اینجاست که ولایت هر نبی بر نبوت او مقدم است و از مقام نبوت او اعلاست، زیرا که حقیقت ولایت متقدم به مجرد فنای ماسوی است از نظر مشهود عارف سالک که ملازم است با بقای او به صفات حق، اگر فنا فنای در صفات بود و یا بقای بحق اگر فنای او فنای در

۱. ابن ابی جمهو الاحسائی، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث النبویه، الجملة الثانية من الخاتمة، الحدیث ۱۴۴، ج ۱، ص ۱۰۰. قریب بها فی بحار الانوار کتاب السماء و العالم، باب العوالم، الحدیث ۴۳ و ۴۶، ج ۵۷، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.

۲. کرد و یقال (س).

۳. دلیل (س).

۴. «احد» او «اجل» (م).

ذات باشد . پس ولایت ملازم فناست که عبارت از عدم التفات سالک عارف است بماسوی .
و هم ملازم بقا است که عبارت از انحصار مشاهده اوست در آثار حق، اگر فنا فتنای در آثار
باشد . و یا در افعال حق اگر فتنای او فتنای در افعال باشد، یا در صفات حق اگر فتنای او فتنای
صفات باشد، و یا در ذات حق اگر فتنای او فتنای در ذات باشد .

پس ولایت مسافرت است از خلق به سوی حق و سیر در^۱ حق است به حق .
مسافرت از حق فنا است و سیر در حق بقا است . و حقیقت نبوت متقوم است به مسافرت از
حق به سوی خلق و سیر در خلق به حق . ببین تفاوت ره از کجاست تا یکجا . ما للتراب و
رب الارباب .

از اینجا است که حضرت خاتم الانبیاء علیه آلاف التحية والثناء فرموده اند: «لی مع الله
وقت لایسعی فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل»^۲ . زیرا که از این بیان معجز توأمان مستفاد
می شود که آن حضرت خود نیز به حسب مقام نبوت و رسالت در آن مقام راه نداشته اند، بلکه
به اعتبار ملکیت و قرب نیز در هر دواز آن حضرت موجود بوده است، آن وقت را واجد
نبوده اند، زیرا که ملك چنانکه صاحب قاموس از بعضی اهل لغت نقل کرده است^۳ مأخوذ از
الوكة بفتح الف و كاف و سکون لام است و الو که بمعنی رسالت است و مفهوم قرب ملازم
انفصال است و مفهوم معیت ملازم اتصال . و آن وقت به حسب مفاد بیان معجز توأمان آن
حضرت به معیت حاصل بوده است نه به مجرد قرب .

قسم دوم: موجودی است که در اصل وجود فطرت اولی از تعلق حلولی بماده مبری
است، و لکن از آنجا که کمالات او به حسب اصل وجود او حاصل نیست و ممکن است که
با اسباب داخلیه یا خارجیه و تدابیر کلیه عقلیه و جزئیة خیالیه و صدور اعمال باطنیه نفسانیه
و ظاهریه بدنیّه بواسطه قوای محرکه باعثه و محرکه فاعله آن کمالات را تحصیل نماید .

۱. از (س) .

۲. ذکره السيد حیدر آملی فی مقدمة جامع الاسرار و منبع الانوار ص ۲۷؛ و صدر المتألهین فی الاسفار، ج ۶ ص ۲۸۵ و
۳۶۸ و ج ۹ ص ۸۵ . ذکره المجلسی فی بحار الانوار، کتاب الصلوة، الباب الثانی، ذیل توضیحات الحدیث الاول، ج ۸۲
ص ۲۴۳ . لم اعثر علیه بعنوان الروایة فی الجوامع الروائیة . فی اللؤلؤ المرصوع ص ۶۶: «یذکره الصوفیه کثیراً و لم
ار من نه الیه و معناه صحیح و فیه ایماء الی مقام الاستغراق باللقاء المعبر عنه بالمحو و الفناء .»

۳. مجدالدین الفیروز آبادی، القاموس المحيط، باب الکاف، ج ۳ ص ۱۹۳ .

تعلیمی تدبیری و افتقاری فعلی او را بماده طبیعی بدنیه و محل طبیعی حاصل است که به اعداد درجات متجدده که آن همه را به حرکات جوهریه ذاتیه و حرکات عرضیه ثابت است از مبدء خیرات و کمالات و آن خیرات^۱ و کمالات که او را حاصل نیست استفاضه و استکمال نماید تا سیمرغ عقل نظری از حسیض قوه صور علمیه به اوج فعلیت الصور پرواز کند و به نزول رقیقه و عکسی از حقیقتی از حقائق تامه عقلیه شامخه در مراتب ذات او آن حقیقت تامه را به حکایت آن رقیقه و عکس از دور مشاهده نماید و به فعلیت اتحاد با آن رقیقه پس از مبیانت و قوه اتحاد به آن حقیقت تامه کامله شبیه شود.

و شاهباز عقل عملی از ارض نقصان و فقدان اخلاق مرضیه بسماء^۲ کمال و وجدان خصلتی از خصائل حمیده نفسانیه و یا خلقی از اخلاق حسنه الهیه و یا تجلی الهی از اسماء ذاتیه بصورت فعل و ربوبیت طیران نموده، مصدوقه «تخلقوا باخلاق الله»^۳ شود، و به انشراح بیت صدر و انفتاح باب قلب از ظلمات تعینات عوالم نفسانیه به انوار اطلاعات منازل روحانیه فائز گردد و در وصف و شرح این قسم از^۴ موجود خاتم اوصیاء علیه آلاف التحية و الثناء چنانکه در کتاب درر و غرر روایت شده است، در جواب سؤال از عالم علوی فرموده است: «صور عاریة عن المواد عالیة عن القوة والاستعداد، تجلی لهاربها فاشرقت و طالعتها متأللات والقی فی هویاتها مثاله، فظهر عنها افعاله بارقة باقریه»^۵.

و فی وصف هذا الموجود الکریم ایضا ما فی الاصول [من] الکافی عن ابی جعفر

۱. الخیرات (س).

۲. سبأ (س).

۳. لم اعثر علیه فی الجوامع الروائیة، استند الیه صدر المتألهین فی اسفاره عن النبی (ص) ج ۱، ص ۲۱، و الفیض الکاشانی فی علم البقین، ج ۲ ص ۱۰۲ و السبزواری فی شرح دعاء الصباح، ص ۸۷.

۴. نور (س).

۵. عبارة «بارقة باقرية» غیر موجود فی غرر الحکم و درر الکلم.

۶. عبدالواحد بن محمد تمیمی الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، حرف الصاد، حدیث ۵۸۸۵.

راجع شرح جمال الدین محمد الخوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، ج ۴ ص ۲۱۸-۲۲۲. قال آقا جمال: «این کلام مؤید چندین اصل از اصول حکما می تواند باشد، نهایت نسبت آن به حضرت صلوات الله و سلامه علیه ثابت نیست، بلکه گمان فقیر این است که کلام یکی از حکما بوده که بعضی برای ترویج آن نسبت به آن حضرت داده است و الله تعالی یعلم».

عليه السلام قال: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل . ثم قال له: ادبر . ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو احب الى منك [...] اياك آمر و اياك انهي و اياك اعاقب و اياك اثيب.»^١

يعنى لما ظهر الحق الثانى^٢ الامكانى والفيض المقدس بذاته عن شوائب التعينات الامكانية عن الحق الاول الوجوبى يتعين بتعين الاول من التعينات الامكانية . فلما كان هو ظهور الحق الاول المتصف بالقدس والاطلاق عن التعينات اذ ظهور كل شئ بما هو ظهوره و حكاية عنه والحكاية بما هى حكاية كاشفة عما يحكى عنه خاصة بحال^٣ نفسها، ولما كان ظهور الحق فعله وفعله منحط عن مقامه سبحانه ولذلك يتصف بذاته بالامكان لازم جداً من الحدود الامكانية وتعيينا من التعينات الامرية او الخلقية فتعين، اول اطلاقه بتعين امكانى هو اضعف التعينات، ومنه الى تعيين أكدوهكذا الى ان ينتهى الى ما لاتم منه فى التعين حكماً^٤ فكلما نزل الوجود ضعف الاطلاق الى اضعف الاطلاقات وقوى التعين الى اقوى التعينات اذ لا طفرة فى الحركة عرضاً ولا طولاً، نزولاً ولا صعوداً. والحكم فى جميع المراتب تابعة للعنصر الغالب، فاذا غلب الاطلاق غلب حكمه واذا غلب التعين فهكذا وفى المتساويين لاغالب ولا مغلوب.

و معيار شرف الوجود قرب به بالحق و ميزان قرب به قوة اطلاق الظهور فيه كما ان معيار خسته^٥ بعده عن الحق و ميزان بعده قوة التعين فيه، فالمرتبة الاولى من الوجود، الاطلاقى الامكانى لكونها متعينة بتعين^٦ اضعف التعينات لانه ادونها لكون حكم الاطلاق فيها ظاهر عالم^٧ بحيث يكون الحكم المتعين^٨ عنده خفياً^٩ مستهلكا فى المظهر لها للاتم و

١ . الكلينى، الاصول من الكافى، كتاب العقل و الجهل، الحديث الاول، ج ١ ص ١٠.

٢ . الشانى (س).

٣ . حاجته لحال (س).

٤ . كلمة «حكماً» غير موجود فى «م».

٥ . خسة الوجود (م).

٦ . بتعين امر (س).

٧ . غالباً (م).

٨ . حكم التبيين (م).

٩ . حقاً (م).

اتم المظاهر فاطلاقها بعينه هو التخلّق باخلاق الله كلها التى هى صفاته الذاتية سبحانه العالم ذاتاً والذاتية ظهوراً فى تلك المرتبة الشامخة و هو ايضاً ايتاء جوامع الحكم التى هى اسمائه الذاتية كانه اصلاً و آثار تلك الاسماء، و مرّ بيانها التى هى الاعيان الثبوتية^١ الامكانية الثانية فى صقع من العلم الازلى الكمالى بضرب من التبعية لحضرة تلك الاسماء فرعاً و لحضرة الصفات الجامعه لتلك الاسماء اولحضرة الذات التى هى مجمع جوامع الصفات والاسماء فتلك المرتبة من جهة هذه الظهور الاطلاقى مجلة لجوامع الصفات مرأة لمجامع الاسماء مشكوة لحقائق الاعيان فهى المختلفة باطلاقه^٢ سبحانه المتحققة باسمائه المستتبعة للاعيان التابعة لتلك الاسماء، و كل ذلك بوجه الوجيه^٣ هذا الظهور^٤ والنزول. قال صلى الله عليه و آله: «اوتيت جوامع الحكم»^٥ و «بعثت لاتمم مكارم الاخلاق»^٦. فتلك المرتبة الشامخة اى المرتبة المحمدية (ص) البدوية وهى نفس هذا الظهور الاطلاقى المتعين بذلك التعين. «و بالحق انزلناه و بالحق نزل.»^٧ و يسمى هذا الظهور بالحق المخلوق به و قد يسمى بالنور المحمدى (ص) البدوى وهى «اول ما خلق الله نوري.»^٨ و قد يسمى بعرش الهوية و عرش الوجود، كما يسمى تلك الحقيقة المتعينة بالحقيقة المحمدية (ص) البدوية والدرة البيضاء والركن الابيض، فان لهذا العرش اركان اربعة^٩:

١. الثابتة (س).

٢. باخلاقه (م).

٣. كذا فى «س»، وفى «م» الوحد.

٤. ذا الظهور (س و م).

٥. ينقل هذا الحديث بالفاظ ثلاثة: اوتيت جوامع الكلم، اعطيت جوامع الكلم، و بعثت بجوامع الكلم. نقلها مسلم و البخارى و احمد بن الحنبل و ايضاً الأجرى فى كتاب الشريعة و محيى الدين بن العربى فى التجليلات الالهية.

٦. مسند البزار، ج ٢ ص ٣٨١، موطأ مالك ج ٣ ص ٩٧، مجمع الزوائد ج ٩ ص ١٥، الدرر المنتشرة ص ١١٩، كنز العمال الحديث ٥٢١٧؛ و من الامامية الطبرسى فى مجمع البيان ذيل آية ٤ من سورة القلم، و الفيض الكاشانى فى المحجة البيضاء ج ٤ ص ١٢١، و علم اليقين ج ١ ص ٤٣٩.

٧. الاسراء / ١٠٥.

٨. عوالى اللثالى، الجملة الثانية من الخاتمة، الحديث ١٤٠، ج ٤ ص ٩٩ و عنه البحار، كتاب العقل و الجهل، الباب الثانى، الحديث ٧، ج ١ ص ٩٧؛ و ايضاً فى البحار، كتاب الامامة، الباب الاول، الحديث ٣٨، ج ٢٥ ص ٢٢.

٩. راجع المجلد الاول لهذه المجموعة، تعليقات الاسفار، التعليقة ٨٩٣ ص ٤٠٧-٤٠٦ و بدايع الحكم ص ١٠٩-١٠٧.

اولها الركن الابيض المسمى بعقل الكل، «اول ما خلقه الله العقل»^١ و بالقلم الاعلى، «اول ما خلقه الله القلم»^٢ و بالدرة البيضاء وبالمحمدية البيضاء والدره الايمن الاعلى و العرش المجيد.

«ثانيهما، الركن الاصفر المسمى بنفس الكل والدره الصفراء والعلوية العليا و ذات الله العليا و شجرة طوبى و سدره المنتهى و الدر الايمن و العرش الكريم، و قدسمى سيدنا و امامنا السيد السجاد عليه السلام «خالق العباد» فى صحيفته فى دعاء له (ع) «فى دفاع كيد الاعداء و رد بأسهم» الركن الاول بالمحمدية الرفيعة والثانى بالعلوية البيضاء و حيث قال: «اللهم انى اتقرب اليك بالمحمدية الرفيعة والعلوية البيضاء و اتوجه اليك بها ان تعيذنى من شر كذا و كذا. ٣»

ثالثها: الركن الاخضر المسمى بخيال الكل والمثال الكل والدره الخضراء والدره الايسر الاعلى و عرش الرحمن.

رابعها: الركن الاحمر المسمى بالدره الحمراء و طبيعة الكل والدره الايسر الاسفل و العرش الجسمانى و قدسمى تلك الحقيقة المتعينة التى هى الركن الابيض بالعقل «اول ما خلق الله العقل»^٤ و قدسمى بالروح. قال مولانا امام الموحدين عليه السلام: «الروح ملك من الملائكة له سبعون الف وجه و لكل وجه سبعون الف لسان و لكل لسان سبعون الف لغة، يسبح الله بتلك اللغات كلها، و يخلق الله من كل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيامة.»^٥ و هذا الروح كما يؤمى اليه بل يدل عليه قوله (ع): «اول موجود الكروبيين

١. عوالى اللثالى، الحديث ١٤١، ج ٤ ص ٩٩، و عنه البحار، كتاب العقل و الجهل، الحديث ٨ ج ١ ص ٩٧، و المحجة البيضاء، كتاب شرح عجائب العقل، بيان معنى النفس و الروح و العقل و القلب، ج ٥ ص ٧.

٢. مسند احمد بن حنبل ج ٥ ص ٣١٧، سنن ابى داود ج ٢ ص ٤١٣، سنن ترمذى ج ٣١١٣، مستدرک حاكم ج ٢ ص ٤٩٨، تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٤٠. و امامن طريق الخاصة: «ان الله خلق العقل و هو اول خلق خلقه من الروحانيين». البرقى، المحاسن، كتاب مصابيح الظلم، الباب الاول، الحديث ٢٢، ج ١ ص ١٩٦، و ابن شعبة البحرانى، تحف العقول عن آل الرسول، وصية الامام الكاظم (ع) ص ٤٠٠، الصدوق، الخصال، ابواب السبعين و ما فوقه، الحديث ١٣، ج ٢ ص ٥٨٩، و عنه البحار ج ١، ص ١٠٩ الحديث السابع. و بحر الانوار ج ١ ص ١٠٩.

٣. الصحيفة السجادية، الدعاء التاسع و الاربعون، الفقرة ١٦.

٤. مرّ مصادر هذا الحديث آنفاً.

٥. بحر الانوار، كتاب السماء و العالم، الباب ٢٣، الحديث ٨٥، ج ٥٩، ص ٢٢٢.

الذين اخرهم بروح القدس المتعلق بعرش الرحمن المدبر للعرش الجسماني المعلوم من حوامله المعروف بجبرائيل. «فان «سبعين الف وجه» اشارة الى درجات عالم الروح طولاً وعرضاً. وسبعين الف لغة اشارة الى مراتب كل عالم من عوالم الطبع من الآباء والامهات وصور الكائنات المركبة المتولدة من ازدواج الآباء العلوية والامهات السفلية، فان كل عالم من عوالم الطبع متحركة بذاته متجددة بنفسه متفرقة بجوهره، نزلت مراتب فرقه من جهة جمع نفساني هو فوقه وحافظه ومقامه ومقيمه كاللسان بالنسبة الى الالفاظ واللغات وكل مرتبة نازلة العوالم النفسية من جهة دهرها واتصالها بعالم العقل و العوالم الطبيعية من جهة ثباتها واتصالها بثبات عالم النفس وبقائها. «وسبعين الف لغة» اشارة الى مراتب كل عالم من العوالم النفسية من جهة تجدده في جوهره وحركته في ذاته.

و كل عالم من العوالم النفسية من جهة تجدده في جوهره وحركته في ذاته وكل عالم من العوالم الطبيعية من جهة دثوره في نفسه وتحوله في اصله من الآباء العلوية والامهات السفلية وصور الكائنات المركبة المتولدة من ازدواج الآباء والامهات. قال: كل عالم من العوالم النفسية والطبيعية متحرك بذاته متجدد بنفسه متفرق بجوهره نزلت جهة فرقه من جهة جمع عقلي او نفسى هي فوقه وحافظه ومقامه ومقيمه كاللسان بالنسبة الى اللغات القائمة به وان كان بين القيامين فرقان عظيم. وكل مرتبة فرقية تجددية يرجع الى جهة جمعه وحافظه وحافظه معه التي هي جهته العليا المنزهة من النقص التجددى والضعف الانصرامى وليست هي الامرتبة من الملكوت وملك من الملائكة المدبرة وهم لتنزههم وتقديسهم في ذواتهم مظاهر اسم السبوح والقدوس، فمفاد كل لغة ومؤداه هو تسبيحه سبحانه مع ان كل مرتبة من مراتب التجددات لنقصه كاشفة عن تنزه الحق سبحانه عن نقائصها وامتناعه عن اتحاده معها وحلوله فيها وتكافؤه.

قال امام الموحدين (ع) في خطبة له عند بيانه لتجليه سبحانه للقوى والمشاعر: «تجلى لهايها وبها امتنع عنها»^١ ومن النفوس المدبرات العلويات السماويات والنفوس الصاعدات السفليات الارضيات التي تصعد الى مدارج السعادات بالاعمال الصالحة والخصال المرضية

«اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»^١ وهاتان الكائنتان كلتاهما يسبحان له تعالى بالارادة والاختيار مع الضابط ايضاً مطابقاً^٢ للتسبيح الفطري والتنزيه الجبلى وقد يسمى باسماء اخرى طول ذكرها.

قوله (ع) «استنطقه»^٣ اى جعله ناطقاً ينطق يناسب مقامه الشامخ، اذا^٤ طلب منه النطق الصورى الكونى طلباً ايجابياً، فنزله من جبروته الى ملكوته ثم الى ناسوته، فتصير ناطقاً بالالفاظ والعبارات الناسوتية ينطق بما يرمى اليه هداية للعباد. اما طريق الهداية وارشادهم الى سبيل الرشاد او طلب منه طلباً ايجابياً كونه منطقة ودائرة تدور على كرة الامكان بانزله من العقل الى الهوى ومنها الى العقل فيصل بوجود البدو بالختم^٥ فيختم الوجود الامكانى به كما يبد منه. ولنعم ما قيل:

دوسر قوس حلقه هستى به حقيقت بهم توپيوستى
قال (ص): «نحن الآخرون السابقون»^٦ يعنى نحن الآخرون صعوداً، سابقونا اى^٧
الاولون نزولاً، و انما نسب الى ذواتهم الآخريه والاولية وترك الاوسط مع ان انوارهم منبسطة واشعتهم سارية كما شوهد من سريان نوره (ص) فى كل آياته وامهاته. بل نوره مع كل نبى لان تشخص كل شخص بصورته الاخيرة الشخصية كما ان تنوع كل نوع بصورته الاخيرة النوعية خارجاً وتفضله ونقصه بالفصل الاخير ذهنياً^٨ والصورة الاخيرة فى الانسان سواء كان انساناً صغيراً او كبيراً هو العقل وان كان العقل فى الانسان الكبير مقدماً، فان المراد بالصورة الاخيرة هو صورة الصور مقدمة كانت او موحرة وتسميتها بالاخيرة بملاحظة الشروع والاخذ من الجنس والعموم الى الفصل والخصوص. فان الصورة الاخيرة بجميع^٩ الصور التى دونها

١. الفاطر / ١٠.

٢. كلمة «مطابقاً» غير موجود فى «س».

٣. من قول الامام الباقر (ع) فى الكافى، ج ١ ص ١٠ الحديث الاول من كتاب العقل واجهل، مر.

٤. لو (م)؛ اذ (س).

٥. وبما نختم (س).

٦. بحار الانوار، عن كشف الغمة فى معرفة الائمة، كتاب تاريخ نبينا (ص)، باب فى اسمائه والقباه، الحديث ٤٤، ج ١٦ ص ١١٨.

٧. كلمة «اى» غير موجود فى «س».

٨. فى «م»: «باطناً غير ذهنياً» بدل «ونقصه بالفصل الا غير ذهنياً».

٩. لجميع (م).

حاكية بوجه الجمع عماهى عليها من الكمالات والفعليات، فهى كنه حقيقة الشيء والاواسطة ناقصة فى ذلك. وانما اتى صلى الله عليه وآله بكلمة «نحن» لا بمجرد كونه متكلماً جليلاً شأنه التكلم على هذا النحو، بل اشار بذلك الى ان ساير المعصومين (ع) عن ولده ايضاً لهم تلك المرتبة الشامخة والمنزل الرفيع لانهم اظلال نوره، «سايه آرى هر كجا با ذات همراهى كند». قوله (ع): «ثم قال له اقبل فاقبل»^١ اى اقبل من الجبروت الى الملكوت ومنه الى حالته الناسوت. ثم «قال له: ادبر» من تلك الحالة التى هى البرزخ بين الوجود والعدم وارجع الى الوجود البحت الامكانى الذى هو حقيقة حقائق عالم الامكان المسمى الحتمى الذى اشرف موجودات العالم الامكانى لانها سياحة فى درجات سريان المظهر الاتم و تمام الظاهر اجمالاً وجمعاً الذى كان هو لاجل ذلك اشرف الموجودات بدوًاً فان شرافة كل موجود امكانى بظهور اسماء الحق وصفاته فيه ظهور صفات الشمس فى المرأة مع تنزه الشمس وصفاتها عن الحلول فى المرأة ولا اتحاد بها فتلك الحقيقة الحتمية مكافئة لذلك المظهر الاتم البدوى ومع تكافئها له متحد بها فى العالم الروحى الذى هو عالم الاتحاد مع كونه سباحة فى بحار الوجود نزولاً وصعوداً، فى المظهر الاتم و تمام المظاهر جمعاً و فرقاً بدوًاً و ختماً.

ويسمى هذه المرتبة بالروح الاعظم الصعودى وقاب قوسين والمقام المحمود والمحمدية البيضاء الختمية ويسمى مرتبة اطلاقها الظاهر فيها الحاكية عن الحق وصفاته واسمائه بوجه الاطلاق والصرافة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم «من رأى فقد رأى الحق»^٢ بالنور المسمى ومقام اودنى وبالوقت المسمى كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»^٣ وهى بكونها مجمع جوامع المظاهر كان شكلاً للعلم الالهى بذاته وصفاته واسمائه والاعيان التابعة فى صقع علمه الازلى الكمالى لاسمائه وتصوراً لعرفانه تعالى^٤ لهذه ذاته^٥ شكلاً فعلياً لخلقها

١. من قول الامام الباقر (ع) فى الكافى ج ١ ص ١٠، مر ذكره سابقاً.

٢. صحيح مسلم، ج ٥٤، ص ١٣.

٣. مر تحقيق مصادره فى لوائح هذه الرسالة تفصيلاً، فراجع ص ١١٥.

٤. الى هنا تم «س» الباقية.

٥. بذاته (م).

تصوراً ظهورياً جامعاً لجوامع الافعال و حاوياً لمجامع الظهورات فهو تمام عرفان الخلق للحق الذى هو غاية غايات الخلق كما قال سبحانه «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف»^١ اى كنت بحسب الحضرة الاحدية الغيب المطلق الذى هو الوجود البحت و الهوية الصرفة التى يحكى عنها عنوان الوجود المأخوذ مجرداً عن كل ما يغيره الصفات من عنوانات الصفات و تعبيرات للاسماء و مفهومات الماهيات و للاعيان و حكايات حدود الامكان و الفتور و النقصان. «كنزاً مخفياً» اى جامع لجوامع الصفات الجمالية و جامع النعوت الجلالية، فان مرجع النعوت الجلالية التنزيهية التسبيحية الى الصفات التمجيدية التحميدية و تلك الصفات من عوارض الوجود بما هو وجود و هذا العوارض عين الوجود بحسب حضرة الصفات و يبرهن عليه المتأله. و من ذلك قال سبحانه «مخفياً» فان ماهو عين الغيب المخفى يكون مخفياً بخفاه لا يدركه الابصار و لا يكتننه الافكار و لا يشاهده البصائر و الاسرار و لا يحيط به العقول علماً و لا القلوب عيناً.

«فاحببت ان اعرف» اى بحسب حضرة الاسماء التى هى الاسباب الآبائية المستتعبة للارباب الامهاتية التى هى الاعيان المساة بالفيض الاقدس فان اسمائه سبحانه تعبيرات له تعالى، قال سيدنا و امامنا الرضا عليه آلاف التحية و الثناء فى الخطبة المشهورة «اسمائه تعبير و الشئ يعرف عند تعبيره»^٢ ٣

١. حديث قدسى مشهور عند العرفاء، فبعضهم نقلوه خطاباً من الله تعالى لدلود النبی (ع) و بعضهم نقلوه عن رسول الله (ص) عن ربه و فى اللؤلؤ المرصوع: قال ابن تيمية: «ليس من كلام النبی (ص) و لا يعرف له سند صحيح و لا ضعيف» و تبعه الزركشى و ابن حجر، و لكن معناه صحيح ظاهر و هو من الصوفية داير. راجع «احاديث مثنوى» باللغة الفارسية لبديع الزمان فروزانفر، ص ٢٩. و فى الدرر المنتشرة للسيوطى ص ٩٣: «انه لا اصل له و لم يوجد فى الكتب الموضوعية للاحاديث القدسية و الجوامع الروائية.» و قال محيى الدين بن العربى فى الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٩٩ «ورد فى الحديث الصحيح كشفاً الغير الثابت نقلاً عن رسول الله (ص) عن ربه ...» هذا.

استند اليه السيد حيدر الآملى قدس سره فى جامع الاسرار و منبع الانوار بعنوان الحديث القدسى كراراً راجع ص ١٠٢، ١٥٩، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٠، ٦٣٩، ٦٤٥ و ٦٨٢، ٦٩٢) و ايضاً استند اليه صدر المتألهين قدس سره فى اسفاره ج ٢ ص ٢٨٥ و ج ٦ ص ٣٠١ و الحكيم السبزواري فى شرح دعاء الصباح، ص ٥٠ و ٢٠٢.

و الحكيم المؤسس شرح مفاد هذا الحديث فى يدائع الحكم، ص ١٠٩-١١٤.

٢. لم اعثر على هذه العبارة فى بحار الانوار.

٣. الى ههنا ما وجدنا من هذه الرسالة.

رسالة تاريخ حكما

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[۱] السيد الشريف الجرجاني^۱

السيد المحقق العلامة، السيد المعروف بالشريف. از غایت اشتهار در فضل و کمال، مستغنی از تعریف و توصیف است. در خدمت علامه [قطب الدین] رازی^۲ تحصیل معارف فرموده است. و بر شرح شمسیه^۳ علامه رازی و شرح مطالع^۴ آن علامه حواشی نوشته

۱. علی بن محمد بن علی الحسینی الجرجانی، متولد ۷۴۰ جرجان و متوفی ۸۱۶ شیراز، از مهمترین متکلم فیلسوفان حوزه عقلی شیراز و مشهور به نکته‌سنجی و دقت نظر در مباحث کلامی و ادبی. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به روضة الصفاء ج ۸ ص ۴۵۲، ریحانة الادب ج ۳ ص ۱۲۵، مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۱۸، روضات الجنات ج ۵ ص ۳۰۰، الکنی واللقاب ج ۲ ص ۳۵۸.

۲. قطب الدین محمد بن ابی جعفر رازی متوفی ۷۶۶ (یا ۷۷۶)، حکیم، منطقی و فقیه، مهمترین آثار او عبارتند از المحاکمات، شرح شمسیه کاتبی قزوینی و شرح مطالع الانوار ارموی در منطق، رجوع کنید به روضات الجنات ج ۴، ص ۴۶۵.

۳. رساله الشمسیه تألیف نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (متوفی ۶۷۵). تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه قطب الدین رازی از کتب درسی منطق در حوزه‌های علمیه بوده است. حاشیه شرح الشمسیه میر سید شریف جرجانی در ضمن یک مجموعه به چاپ رسیده است:

شروح الشمسیه، مجموعه حواش و تعلیقات، القطب الرازی، الشریف الجرجانی، العلامة السیالکوتی، العلامة الدسوقی، جلال الدین الدوانی، الشربینی، شرکة شمس المشرق للخدمات الثقافیه.

۴. مطالع الانوار تألیف قاضی سراج الدین محمود بن ابی بکر ارموی (متوفی ۶۸۲). شرح المطالع قطب الدین رازی بنام لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار از کتب معتبر منطقی است. حاشیه شرح المطالع میر سید شریف جرجانی به خط عبدالرحیم (تهران، ۱۲۹۴ هـ.ق) به شیوه چاپ سنگی منتشر شده است.

است، و بر شرح تلخیص ملاسعد تفتازانی که مشهور است به کتاب مطول^۱ نیز حاشیه نوشته، و بر شرح قدیم تجرید نیز حواشی دارد.^۲ تصانیف او معروف است به نهجی که حاجت به بیان ندارد،^۳ و سید محمد نوربخش^۴ و شیخ محمد معروف به ابن ابی جمهور^۵ به تشیع او گواهی داده‌اند.^۶

[۲] محمد بن سید الشریف الجرجانی^۷

السید الفاضل امیر شمس الدین محمد بن السید الشریف الجرجانی به حلیه فضل و کمال آراسته بود و در بدایت علوم و درجات فنون سیر کرده، و علم فاضل خضر حبلوردی^۸ که از

۱. تلخیص المفتاح تألیف محمد بن عبدالرحمن معروف به خطیب قزوینی (متوفی ۷۳۹). مسعود بن عمر معروف به سعدالدین تفتازانی (متوفی ۷۹۱) دو شرح بر تلخیص المفتاح نوشته است بنامهای المختصر و المطول، که هر دو از کتب درسی حوزه‌های علمیه در معانی و بیان و بدیع است. حاشیه المطول میر سید شریف جرجانی در چاپ سنگی تهران و چاپ حروفی قاهره همراه با متن مطول منتشر شده است.

۲. مراد از شرح قدیم تجرید تسدید العقاید یا تشیید القواعد تألیف شیخ شمس الدین محمود بن عبدالرحمن اصفهانی (متوفی ۷۴۹) است. این شرح و حاشیه میر سید شریف جرجانی بر آن مخطوط است و منتشر نشده است.

۳. مشهورترین اثر میر سید شریف جرجانی «شرح المواقف» است. از دیگر آثار او: التعریفات، حاشیه شرح حکمة العین، شرح مفتاح العلوم، حاشیه الکشاف زمخشری، کبری در منطق، صرف میر، شرح کافی.

۴. سید محمد بن عبدالله موسوی خراسانی مشهور به نوربخش از عرفای قرن نهم و سلسله نوربخشیه از فرق صوفیه به او منسوب است. (متولد ۷۹۵ قان و متوفی ۸۶۹ سولقان). برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به ریحانة الادب ج ۴ ص ۲۴۳. مجالس المؤمنین ص ۱۴۹، ریاض العارفین ص ۱۵۴، طرائق الحقائق ج ۳ ص ۳۰.

۵. محمد بن زین الدین علی بن ابراهیم بن حسن بن ابراهیم بن ابی جمهور احسائی یا الحسوی (زنده در ۹۰۴) فقیه، محدث و متکلم صوفی مشرب شیعی، صاحب عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة و مجلی مرآة المنجی و رساله الاقطاب الفقهیة و الوظائف الدینیة علی مذهب الامامیة. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲ ص ۶۳۴-۶۳۷.

۶. قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۱۸ نیز تشیع او را ترجیح داده است. اما صاحب روضات الجنات این ترجیح را بلا دلیل دانسته است. ج ۵ ص ۳۰۴.

۷. شمس الدین محمد بن علی فرزند و شاگرد میر سید شریف جرجانی. از آثار اوست: ترجمه دورسالة منطق پدش یعنی کبری و صغری از فارسی به عربی بنامهای الدرّة و الفرّة، تتمیم حواشی پدش بر المتوسط فی شرح الکافیة، و مصنف الشرح النفیس علی ارشاد التفتازانی در نحو، رجوع کنید به روضات الجنات ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۴.

۸. شیخ نجم الدین خضر بن محمد بن علی رازی حبلوردی از علمای اوائل صفویه، از آثار اوست: جامع الدرر فی شرح الباب الحادی عشر، مفتاح الفرر که منتخب شرح قبلی است، جامع الاصول فی شرح ترجمه رساله الفصول محقق

شاگردان اوست، در خطبه شرح نهج المسترشدین^۱ به صحت اعتقاد و تشیع میر مذکور اشارت فرموده، بجمله همواره مذهب شیعه را نصرت و یاری می نموده است و از علماء شیعه است.

[۳] جلال الدین محمد الدوانی^۲

المولی المحقق و الحکیم البارع الصمدانی، جلال الدین محمد الدوانی از مشاهیر علماء نامدار است، و حاشیه بر شرح مطالع^۳ و حاشیه بر شرح شمسیه^۴ و حاشیه بر شرح تجرید^۵، همچنین بر بسیاری از کتب نوشته است،^۶ و در مراتب علوم عقلیه به اعلی درجات

→

طوسی در علم کلام، تحفة المعتقدین فی اصول الدین، و دو کتاب در شرح آثار استادش میر شمس الدین محمد بن علی الشریف الجرجانی یعنی کاشف الحقائق فی شرح رسالة درة المنطق و جامع الدقائق فی شرح رسالة غرة المنطق، القوانين، حقائق العرفان و خلاصة الاصول و المیزان و کتاب التوضیح الاثور بالحجج الواردة لدفع شبهة الاثور. رجوع کنید به روضات الجنات ج ۳ ص ۲۶۲، اعیان الشیعه ج ۲۹ ص ۲۶۳ (چاپ اول)، امل الآمل ج ۲ ص ۱۱۰.

۱. التحقیق المبین فی شرح نهج المسترشدین فی اصول الدین. نهج المسترشدین تألیف علامه حلی و در علم کلام است. شیخ نجم الدین خضر حبیلوردی شرح مزجی خود را در سال ۸۲۸ به پایان برده است، رجوع کنید به الذریعة ج ۳ ص ۴۸۴.

۲. جلال الدین محمد بن سعد الدین اسعد صدیقی دوانی (۹۰۸۸۳۰) صاحب نظر در فلسفه، منطق و ریاضیات از بزرگترین علمای حوزه عقلی شیراز است. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به شرح زندگانی جلال الدین دوانی نوشته علی دوانی، و مقدمه دکتر سید احمد تویسرکانی بر ثلاث رسائل دوانی (مشهد، ۱۴۱۱).

۳. الحاشیه علی شرح المطالع و الحاشیه علی الحاشیه الشریفیه علی شرح المطالع. محقق دوانی دو حاشیه بر شرح مطالع و حاشیه آن دارد یکی بنام «تنویر المطالع و تبصیر المطالع» که حاشیه قدیم خوانده می شود، وی سپس در پاسخ به اشکالات میر صدر الدین دشتکی حاشیه دیگری نوشت بنام «تعوید المطالع و تبصیر المطالع» که حاشیه جدید خوانده می شود. این حواشی مخطوط است و منتشر نشده است. رجوع کنید به الذریعة ج ۴ ص ۲۲۷ و ج ۶ ص ۱۳۴.

۴. الحاشیه علی تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیة، حاشیه دوانی بر شرح شمسیه قطب الدین رازی، مخطوط، رجوع کنید به الذریعة ج ۶ ص ۳۳. اما حاشیه الدوانی علی حاشیه الشریف الجرجانی علی شرح القطب در کتاب شروع الشمسیة مجموعه حواش و تعلیقات منتشر شده است.

۵. محقق دوانی سه حاشیه بر شرح تجرید قوشچی نوشته است که آنها را طبقات جلالیه می نامند. این حواشی که به حاشیه قدیم، حاشیه جدید و حاشیه اجد خوانده می شوند ناظر به حواشی سید سند صدر الدین دشتکی و در پاسخ به آنها به رشته تحریر در آمده اند. حاشیه قدیم تا اثنای مباحث اجسام فلکیه در سال ۱۳۰۷ هـ. ق در آستانه منتشر شده است. حاشیه جدید تا اثنای مبحث ماهیت، و حاشیه اجد تا مبحث وجود ذهنی نگارش شده است. قسمتی از این حواشی همراه با چاپ سنگی شرح تجرید قوشچی منتشر شده است.

۶. شماره آثار محقق دوانی به ۸۴ می رسد. فارغ از حواشی فوق الذکر از دیگر آثار او شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، الزوراء و شرح عقاید عضدی یاد کردنی است.

تحقیق رسیده بوده است^۱ و در علم حروف نیز کامل بوده است. بالجملة اشتها را در فضل و کمال از آن بالاتر است که حاجت به بیان باشد.

در اوائل عمر از روی تقلید به مذهب اهل سنت و جماعت مایل بوده است، و پس از ملاقات حکماء نامدار از آن اعتقاد برگشته و به مذهب تشیع معتقد شده است و رساله‌ای به زبان پارسی در تشیع خود نوشته است.^۲

[۴] امیر صدرالدین محمد الشیرازی (دشتکی)^۳

سعیدالحکماء الموحیدین امیر صدرالدین محمد الشیرازی قدس سره، کنیه او ابوالمعالی و لقبش در عصر خود «صدرالعلماء» است^۴ و در کتب حکمت و کلام به «سید المدققین» معروف است.^۵ بر بسیاری از کتب منطق مثل «شرح مطالع»^۶ و «شرح

۱. صدرالمتألهین در اسفار حدود چهل مرتبه آراء او را مورد بحث مفصل قرار داده و از وی با عناوینی از قبیل المحقق الجلیل، العلامة الدوانی، هذا التحریر، بعض اجلة الفضلاء، بعض اجلة اصحاب البحوث، بعض من اجلة العلماء المتأخرین یاد کرده است.

۲. دوانی در آغاز سنی مذهب بود و در اصول عقاید طریقه اشعری داشت ولی در پایان به مذهب شیعه امامیه گرایده چنانکه کتاب «نور الهدایه» که تألیف آن به وی منسوب است مؤید این معنی است. تاریخ تألیف نور الهدایه مشخص نیست. اما در شرح عقاید عضدی که به سال ۹۰۵ (دو سال قبل از وفات وی) تألیف شده، اثری از تشیع وی مشهود نیست. بعضی بر آنند که وی بر همان عقاید اشعری پایدار مانده و کتاب نور الهدایه نیز به قطب الدین تبریزی عارف شیعی متعلق است.

۳. «نور الهدایه» در سال ۱۳۱۱ ه. ق. به ضمیمه خصائص ابن بطریق، و در سال ۱۳۳۲ ه. ش. به ضمیمه شرح زندگانی جلال الدین دوانی نوشته علی دوانی، و بالاخره در سال ۱۳۶۳ در کتاب الرسائل المختارة للعلامة المحقق الدوانی به تصحیح دکتر سید احمد تویسرکانی در اصفهان منتشر شده است.

۴. متولد ۸۲۸، متوفی ۹۰۳. برای آشنایی با احوال میر صدرالدین دشتکی رجوع کنید به فارسنامه ناصری میرزا محمد حسن حسینی فسایبی ص ۱۰۴۰، مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری ص ۳۳۹. رساله کشف الحقائق المحمدیه میر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی.

۵. دیگر لقب وی صدر الحقیقه بوده است. (مجالس المؤمنین).

۶. در کتب فلسفی علاوه بر سید المدققین از او به «سید سند» نیز تعبیر می شود، رجوع کنید به منظومه حکمت ملاهادی سبزواری: ان بقول السید السناد ترکیب عینیة اتحادی

۷. الحاشیه علی لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار. از سید سند دو حاشیه مطالع باقی است: الحاشیه القدیمة که در آن آراء محقق دوانی را نقد کرده است. و الحاشیه الجدیدة که در پاسخ به تعویذ المطالع (الحاشیه الجدیدة علی المطالع) محقق دوانی نوشته است. به مجموعه این دو حاشیه و حواشی سید سند بر تجرید «الطبقات الصدریة» اطلاق می شود. رجوع کنید به النریعة ج ۶ ص ۱۳۵.

شمسیه»^۱ و کتب حکمت و کلام حواشی نوشته است،^۲ از آن جمله دو حاشیه بر «شرح تجرید» نوشته است و با ملا جلال الدین دوانی معاصر بوده است.

بر حواشی ملا جلال که بر «شرح تجرید» نوشته است، ایرادات فرموده است،^۳ و چون ایرادات آن جناب به سمع جلال الدین رسید، جلال الدین حاشیه تازه بر شرح تجرید نوشت و ایرادات او را جواب داد، و حاشیه دوم خود را به حاشیه جدید، و حاشیه اولی را به حاشیه قدیم مسمی نمود، و چون جواب جلال الدین به سمع آن جناب رسید، حاشیه دیگر بر شرح تجرید نوشت و آن جوابها را رد فرمود،^۴ و چون رد آن جوابها به سمع جلال الدین رسید، باز حاشیه دیگر نوشت و آن ردها را جواب فرموده، و آن حاشیه را به «حاشیه اجدد» مسمی فرمود.

[۵] امیر غیاث الدین منصور شیرازی^۵

نخبة الحكماء و غوث العلماء الامیر غیاث الدین منصور الشیرازی از اکابر اهل

۱. الحاشیه علی تحریر القواعد المنطقية فی شرح الشمسية، الذریعة ج ۶ ص ۳۸۳۷. علاوه بر آن سید سند بر حواشی میر سید شریف بر شرح شمسیه نیز حاشیه زده است.

۲. غیر از حواشی شرح تجرید دیگر آثار سید المدققین عبارتند از: حاشیه الکشاف زمخشری، حاشیه شرح مختصر الاصول ابن حاجب، رساله در حل مغالطة مشهور به جنر اصم، رساله فی اثبات الواجب و صفاته، رساله فی الوجود الذهنی، رساله در علم فلاحه، رساله فارسی معرفت قوس و قزح.

غیاث الدین منصور در باره آثار پدرش میر صدر الدین محمد دشتکی در رساله کشف الحقائق المحمدیه نوشته است: «عادت و روش نیکویش این بود که در کتابهایش چیزی را جز آنچه نقطه نظر مختص خودش بود بیان نکند. آنچه را دیگران بیان داشته بودند در کتب خویش نمی آورد، مگر آنکه اولاً آن را به صاحبش نسبت دهد، و سپس نظر خود را در آن باب بیان کند. به همین دلیل اکثر تألیفاتش را تعلیقه و شرح تشکیل می داد، زیرا در این شیوه، آنچه دیگران در متون و شروح خود آورده اند، نمی آید. به هر حال، هر چند کتب او کم تعدادتر و کم حجم تر از کتب دیگر علما و حکمای بزرگ بود، لیکن نکات بکر و منحصر به فرد این کتابها از افادات غیر او بیشتر و مهمتر است، چنانکه این امر بر کسی که اهل تتبع و انصاف باشد پوشیده نیست».

۳. الحاشیه القدیمة علی شرح القوشجی علی تجرید الاعتقاد، رجوع کنید به الذریعة ج ۶ ص ۱۱۷.

۴. الحاشیه الجدیة علی شرح القوشجی علی تجرید الاعتقاد، به این دو حاشیه و سه حاشیه دوانی بر شرح تجرید مجموعاً «طبقات» اطلاق می شود.

۵. امیر غیاث الدین منصور بن محمد دشتکی شیرازی متولد ۸۶۶ و متوفی ۹۴۸. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به فارسنامه ناصری میرزا حسن حسینی فسایی ص ۹۳۸، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۶، مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۳۲، دانشمندان و سخن سرایان فارس. رکن زاده آدمیت ج ۴ ص ۱۶.

تحقیق است و در غوامض مسائل در کمال دقت است.^۱ در بیست سالگی از ضبط علوم فارغ گردید، و با علامه دوانی داعیه مناظره داشت، مدتی منصب صدارت داشت،^۲ و آخر با شیخ علی بن عبدالعالی روح روحه در مجلس شاه مباحثه فرمود، و از آنجا که شاه حمایت شیخ را فرمود، آن جناب رنجیده شد، و از منصب صدارت استعفا نمود، و از اصفهان به دارالعلم شیراز رفت.^۳

و تصانیف آن جناب بسیار است، از آن جمله:

[۱] رساله در رد اقاول حجة الاسلام غزالی نوشته است.^۴

[۲] و در رساله در محاکمه میان والد خود و جلال الدین دوانی نوشته است.^۵

۱. صدر المتألهین در اسفار از وی اینگونه یاد می کند: «سرّ ابیه المقدس المنصور المؤید من عالم ملکوت السماء غیاث اعظم السادات والعلما». (الاسفار، ج ۶ ص ۸۶).

۲. مراد از صدارت تصدی مقام صدر الشریعه بالاترین منصب مذهبی عصر صفوی است. غیاث الدین منصور در اواخر سلطنت شاه اسماعیل صفوی به پیشنهاد وزیرش میرزا شاه حسین، مقام صدارت را پذیرفت. پس از مرگ شاه اسماعیل در ۹۳۰ در زمان سلطنت شاه طهماسب مقام صدارت مشترکاً به غیاث الدین منصور و میر جمال الدین صدر استرآبادی (شارح تهذیب الاصول علامه) واگذار شد. بدنبال اختلاف نظر آن دو مراجعت غیاث الدین منصور به شیراز دوباره در سال ۹۳۶ تا ۹۳۸ وی به تنهایی سمت صدر الشریعه را در عصر شاه طهماسب به عهده داشت.

۳. به دنبال دعوت شاه طهماسب از فقهائ جبل عامل، محقق کرکی (شیخ علی بن عبدالعالی، متوفی ۹۴۰) به ایران آمد و بلندپایه ترین مقام مذهبی آن روز ایران شد. پس از مدتی جمعی از علما به عنوان فساد مذهب مورد تعقیب قرار گرفتند. بر اثر سعایت مفسدان جناب غیاث الدین منصور نیز مورد اتهام فساد مذهب واقع شد. اختلاف بین این دو عالم در مسأله قبله به اوج خود رسید. محقق کرکی مدعی شد که قبله مساجد ایران نادرست تعیین شده و می باید از جنوب غربی به جنوب تصحیح شود. غیاث الدین منصور که مذهب صدارت دینی را بر عهده داشت در حضور شاه پاسخ داد: «تغییر مساجد بر وجه صحت بی رسم دائرة هندسی و دانستن بعضی از مسائل هیأت و هندسه صورت بندد و شیخ را بر آن اطلاعی نیست.» در این اختلاف شاه جانب محقق کرکی را گرفت لذا غیاث الدین منصور در سال ۹۳۸ در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا داد و با آزر دگی به شیراز بازگشت و تا آخر عمر از سیاست دوری گزید. رجوع کنید به فارسنامه ناصری وقایع سال ۹۳۸، مجالس المؤمنین و روضات الجنات.

۴. «حجة الکلام لا یضاح محجة الاسلام» اثری مبسوط در علم کلام است، جزء نهم آن به بحث معاد جسمانی اختصاص دارد و پس از اثبات معاد جسمانی به استناد قرآن کریم به شیوه مشایی و اشرافی به اتهامات حجة الاسلام غزالی پاسخ گفته و نسبتی که غزالی در تهافت الفلاسفه به حکما داده دایره بر اینکه ایشان معاد را منحصر در معاد روحانی می دانند پاسخ گفته است، این رساله در چندین مقاله تنظیم شده است. رجوع کنید به مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۳۸، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹ و الذریعه ج ۶ ص ۲۶۲.

۵. استاد البشر امیر غیاث الدین منصور سه محاکمه بین آراء پدرش امیر صدر الدین محمد و محقق دوانی نوشته است.

- [۳] و حواشی بر شرح مختصر نوشته است.^۱
- [۴] و شرحی بر هیاکل النور شیخ اشراق تحریر فرموده است.^۲
- [۵] و شرحی بر رسالة اثبات واجب الوجود نوشته است.^۳
- [۶] و خلاصه در منطق از شفای شیخ رئیس نخبه فرموده موسوم به تعدیل المیزان.^۴
- [۷] و کتاب لوامع و معارج را در هیأت تألیف فرموده^۵

→

یکی در کلام، دیگری در منطق و سومی در اصول فقه.

المحاكمات بین حواشی امیر صدرالدین محمد و المحقق الدوانی علی شرح التجريد (الزریعة ج ۲۰ ص ۱۳۱ و روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹). این محاکمات بین الحاشیة الجديدة سید المدققین و الحاشیة الاجد ملا جلال الدین دوانی بعد از مرگ پدرش به دفاع از او در نقد آراء محقق دوانی نگاشته شده و نام دیگر آن «تجريد الغواشی» است. (الزریعة ج ۶ ص ۱۶۷ و ج ۳ ص ۳۵۲)

المحاكمات بین حواشی سید المدققین و حواشی الدوانی علی شرح المطالع (الزریعة ج ۲۰ ص ۱۳۲، المجالس المؤمنین و روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹) این محاکمات بین الحاشیة الجديدة سید المدققین و الحاشیة الجديدة محقق دوانی بر الحاشیة الشریفیة علی شرح المطالع نوشته شده است. (الزریعة ج ۶ ص ۷۸)

۱. المحاکمات بین حواشی سید المدققین و حواشی الدوانی علی شرح مختصر العضدی. المختصر فی اصول الفقه تألیف شیخ جمال الدین عثمان بن عمر معروف به ابن حاجب مالکی متوفی ۶۴۶ است، که مختصر کتاب دیگرش منتهی السؤل و الامل فی علمی الاصول و الجدل می باشد. شارح عضدالدین عبدالرحمن ایجی متوفی ۷۵۶ است. (مجالس المؤمنین، روضات الجنات و الزریعة ج ۲۰ ص ۱۳۲).

۲. اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور. در این کتاب غیاث الدین منصور ضمن شرح عبارات هیاکل النور شهاب الدین سهروردی (متوفی ۵۸۷) شرح ملا جلال الدین دوانی یعنی شواکل الحور فی شرح هیاکل النور را مورد انتقاد شدید قرار داده او را متهم به عدم درک مقاصد سهروردی کرده است. غیاث الدین این کتاب را در سن ۱۸ سالگی تألیف کرده است. (الزریعة ج ۲ ص ۱۰۳ و ج ۱۴ ص ۱۷۷).

۳. كشف الحقائق المحمدية. غیاث الدین منصور این کتاب را در سال ۹۴۷ (یک سال قبل از وفاتش) در شرح رسالة اثبات الواجب پدرش امیر صدرالدین محمد تألیف کرده است و در پایان آن ضمن هشت فصل عقاید پدرش را در زمینه های مختلف از قبیل تجرد نفس، معاد جسمانی و اخلاق و... بر شمرده و در نهایت شرح حال وی را متذکر شده است.

صدر المتألهین در اسفار بدون اشاره به اسم نویسنده و کتاب از این کتاب، فراوان نقل قول کرده است. (الزریعة ج ۱۸ ص ۳۱)

۴. تعدیل المیزان فی علم المنطق. این کتاب را در حیات پدرش امیر صدرالدین محمد تألیف کرده و از او فراوان نقل می کند و در آن به کرات به رد شبهات فخر الدین رازی پرداخته است. جناب غیاث الدین منصور سپس تعدیل المیزان را مختصر کرده و این مختصر را معیار الافکار نامیده است. (مجالس المؤمنین، الزریعة ج ۴ ص ۲۱۱).

۵. اللوامع و المعارج فی الهيئة (مجالس المؤمنین، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹، الزریعة ج ۱۸ ص ۳۷۰).

[۸] و کتابی مسمی به تجرید در جمیع مسائل حکمیة تصنیف فرموده^۱ و همچنین تصانیف بسیار دارد^۲ و در بیست و چهار مسئله با سائر حکما مخالف است.^۳

[۶] محمد الخفری^۴

الفاضل الكامل والحکیم البارع الباذل محمد الخفری حکیمی دانا و موحد است، و در فنون حکمت خاصه الهیات ید بیضا دارد.^۵

حاشیه بر الهیات شرح تجرید نوشته است^۶، و رساله در توحید تصنیف فرموده.^۷ و در جودت ادراک و استقامت سلیقه و حید عصر بوده است، چنانکه در مدت

۱. التجرید فی الحکمة، شامل یک دوره کامل الهیات و طبیعیات به عبارات موجز مجرد از دلائل (مجالس المؤمنین، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹، النریعة ج ۳ ص ۳۵۰).

۲. از دیگر آثار غیاث الدین منصور که عدد آنها به هشتاد می رسد موارد ذیل قابل ذکر است:

معالم الشفا فی الطب، الشافیه (مختصر معالم الشفا)، الحاشیه علی الهیات الشفا، الحاشیه علی شرح الاشارات، الحاشیه علی شرح حکمة العین، الاخلاق المنصوری، رساله فی تحقیق الجهات، رساله المشارق فی اثبات الواجب، مقالات العارفين، رساله قانون السلطنة، الاساس فی الهندسة، الحکمة المنصورية اللامعة باللواع النورية، دلیل الهدی، رساله فی القبلة، رساله فی النفس و الهیولی...

۳. ای کاش حکیم مؤسس به این مسائل بیست و چهار گانه اشاره می کرد. استخراج این مسائل متوقف بر دستیابی و انتشار مجموعه آثار جناب غیاث الدین منصور است که متأسفانه تاکنون اکثر قریب به اتفاق آثار این حکیم فرزانه مطلقاً منتشر نشده است. از جمله این بیست و چهار مسأله یکی رأی بدیع وی در باب معاد جسمانی است و دیگری در مسأله توحید.

۴. ملا شمس الدین محمد بن احمد خفری، خفر (به فتح خاء) از توابع جهرم فارس است. تاریخ تولدش مشخص نیست، تاریخ وفاتش ۹۳۵، ۹۴۲ و ۹۵۷ ذکر شده است. رجوع کنید به روضات الجنات ج ۷ ص ۱۹۴-۱۹۷، بزرگان جهرم ص ۲۷۵، و مقاله محقق خفری نوشته قاسم کاکائی، خردنامه صدرا، شماره ۴، تیر ۱۳۷۵، تهران، ص ۷۱-۷۷.

۵. صدر المتألهین در اسفار به آراء محقق خفری عنایت ویژه دارد و از او با عنوان «بعض المحققین من اهل الفارس» یاد می کند. (ج ۶ ص ۳۷).

۶. الحاشیه علی قسم الالهی من الشرح الجدید للتجرید للمولی علاء الدین القوشچی (متوفی ۸۷۹). این حاشیه که از آن به «الحاشیه الخفریه» یاد می شود یکی از مشهور ترین و معتبر ترین حواشی تجرید است و بسیاری از حکما و متکلمین بر آن حاشیه زده اند، از آن جمله ملا عبد الرزاق لاهیجی، آقا جمال الدین خوانساری، ملا شمس، ملا محمد جعفر لاهیجی، و... رجوع کنید به النریعة ج ۶ ص ۱۱۶ و ۶۷-۶۴.

فاضل خفری علاوه بر این حاشیه کتابی دارد بنام المحاکمات بین الطبقات که بین حواشی دو گانه استادش میر صدر الدین محمد دشتکی و سه حاشیه محقق دوانی بر شرح قوشچی یعنی طبقات صدریه و طبقات جلالیه به دوری نشسته است. (النریعة ج ۲۰ ص ۱۳۴).

۷. رساله فی اثبات الواجب، در یک مقدمه و سه مقصد (النریعة ج ۱ ص ۱۰۶).

دو سال و نیم در کاشان به قضاوت مشغول شد، با آنکه در علم فقه مهارت نداشت و چون شیخ جلیل و فقیه نبیل و حید عصر شیخ علی بن عبدالعالی کرکی به کاشان تشریف برد، فتاوی آن محقق را مطالعه فرمود، همه موافق قواعد فروع امامیه بود.

شیخ فرمود: این احکام از این حکیم محقق با آنکه فقیه نیست دلیل است بر حسن و قبح عقلی.^۱

محقق خفری از تلامذه سیدالمدققین است.^۲

[۷] شاه میر طاهر بن اسماعیل الحسینی^۳

السید الجلیل والخبیر النبیل شاه میر طاهر بن اسماعیل الحسینی از افاضل حکماست، و از تلامذه محقق خفری است، و بر اکثر کتب منطق و غیره حواشی نوشته،^۴ و در کاشان متوطن بوده است.^۵

[۸] میر ابوالقاسم فندر سکی^۶

السید العارف الکامل و السید الحکیم الباذل امیر ابوالقاسم فندر سکی از اجله حکما و

۱. روضات الجنات ج ۷ ص ۱۹۶.

۲. محقق خفری بعد از غیاب الدین منصور مهمترین شاگرد میر صدرالدین دشتکی شیرازی است، از جمله آثار او التکملة فی شرح التذکرة که حاشیه‌ای بر شرح التذکرة النصیریة است و از کتب درسی هیأت حوزه‌های علمیه محسوب می‌شود، حیرت الفضلاء و عبرة الفضلاء در تحقیق مغالطة جنر اصم، رسالة فی الهیولی.

۳. مولی شاه طاهر بن رضی الدین الاسماعیلی الحسینی الکاشانی مشهور به شاه طاهر دکنی متوفی ۹۵۲ مدفون در احمدنگر هندوستان. بزرگترین شاگرد محقق خفری است که در کاشان از محضر او استفاده کرده است. در سال ۹۲۶ به دنبال برخی تضییقات مذهبی سیاسی از کاشان به هندوستان گریخت و منشأ خدمات فراوانی به تشیع، عرفان و فلسفه در آن دیار شد. رجوع کنید به مجالس المؤمنین، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۹۷ و خردنامه صدرا شماره ۴ ص ۷۷-۷۹.

۴. حاشیه علی الهیات الشفا، رسالة فی انموذج العلوم، حاشیه علی الاشارات و المحاکمات، شرح الباب الحادی عشر، الحیدریة فی شرح الجعفریة الکرکیة، حاشیه علی تفسیر البیضاوی، و... در فهرستهای موجود جز حاشیه بر اشارات موردی یافت نشد که از زمره حواشی بر کتب منطقی به حساب آید.

۵. همانگونه که گذشت جناب مولی شاه طاهر از سال ۹۲۶ تا آخر عمر (۹۵۲) در احمدنگر هندوستان ساکن بوده است.

۶. حکیم ابوالقاسم موسوی میر فندر سکی (۱۰۵۰-۹۷۰)، بنگرید به تذکرة نصر آبادی ص ۱۵۳-۱۵۴، طرائق الحقائق

اکابر عرفاست. احوال علمی و عملی و خلقی او از آن مشهور تر و بیشتر که حاجت به تحریر و بیان باشد. در علم عرفان و سلوک سرآمد اهل زمان و وحید عصر بوده و کرامات آن جناب در نزد اهالی اصفهان و سایر بلدان ایران معروف و مسلم است، و حواشی بر کتاب جوگ نوشته^۱ و رساله در صناعات^۲ تصنیف فرموده است.^۳

[۹] میر محمد باقر داماد^۴

السید السند والحکیم البارع المعتمد امیر محمد باقر الشهیر بداماد از اعظم حکما و اکابر عرفا و اجلّه مجتهدین بوده، سیصد نفر از شاگردان او به درجه اجتهاد رسیده‌اند.^۵ و از

→

ج ۳ ص ۷۰، ریاض العارفین هدایت ص ۲۷۶-۲۷۸، ریحانة الادب ج ۳ ص ۲۳۱-۲۳۳، آتشکده آذر ص ۷۹۲-۷۹۷، روضات الجنات ج ۲ ص ۳۵۴، ریاض العلماء ج ۵ ص ۴۹۹، اعیان الشیعة ج ۲ ص ۴۰۳، تاریخ ادبیات ایران صفا، ج ۵، بخش اول ص ۳۱۰، منتخباتی از حکمای الهی ایران ج ۱ ص ۶۹.

۱. شرح کتاب مهابارة، این کتاب منتخبی است از کتاب جوگ باسشت Yoga-Vasishtha یا Jog Basisstha و شرحی فارسی بر آن. جوگ باسشت تفسیری است از عرفان هندی نوشته آنانان کشمیری که توسط نظام الدین پانی پتی از سانسکریت به فارسی ترجمه شده. میرفندرسکی از این ترجمه منتخبی ترتیب داده و بر این منتخب شرحی نگاشته که به شرح جوگ مشهور است. (تاریخ ادبیات ایران، ذبیح الله صفا، جلد پنجم، بخش اول، ص ۳۱۱).

۲. رساله صناعیه، رساله مختصری است به زبان فارسی در تحقیق حقیقت علوم و بیان وجوه اختلاف صنایع و تشویق به تحصیل علوم و صنایع و تحذیر از صنایع کم فائده و ذکر موضوعات جمیع علوم و صنایع و بیان اشرف آنهاست. این رساله همراه با اخلاق ناصری محقق طوسی در سال ۱۲۶۷ هجری قمری در بمبئی هند و بار دیگر در سال ۱۳۱۷ هجری شمسی در تهران چاپ شده است. ضمناً علی اکبر شهابی نیز در خراسان تصحیحی از این رساله ارائه داده که بی تاریخ است. گزیده‌ای از آن نیز توسط استاد جلال الدین آشتیانی در مجلد اول کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میر داماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر ارائه شده است. (تهران، ۱۳۵۰).

۳. دیگر آثار میرفندرسکی عبارتند از: مقوله الحركة و التحقيق فیها، جواب از سؤالات آقا مظفر حسین کاشانی در نفی تشکیک در ذاتیات، تحقیق المزله، تاریخ الصوفیه، رساله فی حقیقة الوجود، رساله فی المقولات العشر، رساله فی ارتباط الحادث بالقدیم، کتاب فی التفسیر، و قصیده یائیه. (ارجوع کنید به الذریعه ج ۳ ص ۴۸۵ و ۲۶۱، اعیان الشیعه ج ۲ ص ۴۰۳).

۴. میر محمد باقر بن محمد حسینی داماد مشهور به میر داماد متوفی ۹۴۰، پدرش داماد محقق کرکی بوده است. رجوع کنید به تاریخ عالم آرای عباسی اسکندربیک منشی، تذکره خلاصه الاشعار تقی الدین حسینی کاشانی، محبوب القلوب لاهیجی اشکوری، سلافة العصر سید علی خان مدنی، ریحانة الادب محمد علی مدرس تبریزی و روضات الجنات میرزا محمد باقر موسوی خوانساری.

۵. رجوع کنید به کتاب حکیم استرآباد، میر داماد نوشته سید علی موسوی مدرس بهبهانی ص ۵۷۵۳.

این عده بیشتر در اصول عقاید از حضيض تقلید به اوج تحقیق رسیدند. از جمله تلامذه آن جناب صدر المتألهین است.^۱

و در معقول و منقول تصانیف بسیار دارد، از آن جمله کتاب قبسات^۲ و جنوات^۳ و ایماضات^۴ والافق المبین^۵ و الصراط المستقیم^۶ در فنون حکمت از تصانیف آن جناب است.^۷

[۱۰] شیخ بهاء الدین العاملی^۸

الشیخ العالم والفاضل الباذل الكامل الشیخ بهاء الدین العاملی در جمیع فنون از معقول

۱. صدر المتألهین از استاد خود در موارد متعددی با تعظیم و تجلیل یاد می کند، از آن جمله در شرح الاصول من الکافی الحدیث الاول ص ۱۶: «سیدی و سندی و استاذی فی المعالم الدینیة و العلوم الالهیة و المعارف الحقیقة و الاصول الیقینیة، السید الاجل الانور، العالم المقدس الاطهر، الحکیم الالهی و الفقیه الربانی، سید عصره و صفوة دهره، الامیر الکبیر و البدر المنیر، علامة الزمان، اعجوبة الدوران، المسمى بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسینی - قدس الله عقله بالنور الربانی».

۲. کتاب القبسات مهمترین تألیف میرداماد در پاسخ به این سؤال است که آیا عالم حادث است یا ازلی؟ به نظر میرداماد عالم حادث به حدوث دهری است. مباحث کتاب در ده قس عرضه شده است. القبسات به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی در سال ۱۳۶۷ در سلسله انتشارات دانشگاه تهران منتشر شده است.

۳. جنوات در پاسخ این سؤال نوشته شده است: «دلیل اینکه در موقع تجلی ذات ربوبی در طور سینا، کوه طور به آن عظمت محترق گردیده، و جسد موسی (ع) محترق نگردیده، چه بود؟ (آیه ۱۴۳ سورة اعراف) کتاب در دو بخش تدوین شده مقدمه شامل ۱۲ جنوه و ذی مقدمه در ۳۱ میقات، چاپ سنگی جنوات در سال ۱۳۰۲ در بمبئی و سپس در سال ۱۳۹۹ قمری در تهران منتشر شده است. (انتشارات بهنام).

۴. ایماضات و التشریفات فی مسألة الحدوث و القدم. میرداماد این کتاب را بعد از الافق المبین و الصراط المستقیم نوشته است. این کتاب در سال ۱۳۱۵ هجری قمری همراه با القبسات چاپ سنگی شده است. مولی عبدالغفار شاگرد میرداماد بر آن حاشیه زده است.

۵. الافق المبین فی الحکمة الالهیة از مهمترین تألیفات میرداماد است که متأسفانه تاکنون مطلقاً منتشر نشده است. (الذریعة، ج ۲، ص ۲۶۱)

۶. الصراط المستقیم فی ارتباط الحادث بالقديم علی طريقة الفلسفة اليونانية و الحکمة الیمانیة. این کتاب ارزشمند که در باب حدوث دهری است تاکنون مطلقاً منتشر نشده است. (الذریعة، ج ۵، ص ۳۵).

۷. از میرداماد صدوسی و چهار کتاب و رساله بجا مانده است، رجوع کنید به شرح مؤلفات و آثار میر در کتاب حکیم استرآباد میرداماد نوشته علی موسوی مدرس بهبهانی، ص ۱۰۷-۱۷۵.

۸. شیخ بهاء الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد عاملی (متوفی ۱۰۳۰) رجوع کنید به روضات الجنات ج ۷، ص ۵۶-۸۴، ریاض العارفین ص ۵۸، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۲، ص ۹۶۷، امل الآمل، ج ۱، ۱۵۵، اعیان الشیعة.

و منقول و ریاضیات و علوم غریبه ماهر و استاد بوده است و صاحب مقامات و مظهر کرامات و خوارق عادات بوده، و صدر المتألهین در علوم منقول از تلامذه آن جناب است^۱، و در بسیاری از علوم تصانیف دارد،^۲ و مقامات ایشان کالشمس فی وسط السماء مشهود است.

[۱۱] صدر المتألهین الشیرازی (ملاصدرا)^۳

الحکیم المتأله الحقانی و العارف الموحد الصمدانی محمد الشهیر بصدر المتألهین الشیرازی، در فنون حکمت و عرفان صاحب قواعد تازه و مؤسس اساس جدید است.^۴

۱. صدر المتألهین در شرح الاصول من الکافی از جناب شیخ بهایی اینگونه یاد می کند: «ذكر الشيخ البهائي وسند نافى العلوم النقلية روح الله روحه» (المقدمة، ص ۱۲)، «حدثني شيعي و استادی و من عليه في العلوم النقلية استنادي، عالم عصره و شيخ دهره، بهاء الحق و الدين محمد العاملی الحارثی الهمدانی نور الله قلبه بالانوار القدسية» (الحديث الاول، ص ۱۶).

۲. از جمله آثار شیخ بهایی: خلاصة الحساب، حبل المتین، مشرق الشمسين، الفوائد الصمدية، الزبدة في اصول الفقه، شرح دعاء رؤية الهلال من الصحيفة السجادية، الجامع العباسی، مفتاح الفلاح، الكشكول، و... .

۳. صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي متولد ۹۷۹، متوفی ۱۰۵۰. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به مقدمه محسن بيدارفر بر تفسير القرآن الكريم، تحت عنوان حول الكتاب و المؤلف، ج ۱، ص ۹ تا ۱۳۰. و شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا تألیف سيدجلال الدين آشتیانی.

۴. از جمله ابتکارات صدر المتألهین در حکمت متعالیه می توان به مسائل زیر اشاره کرد:

اصالت وجود، وحدت وجود، حل اشکال از وجود ذهنی، تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان بنام امکان فقری، تحقیق در مناط احتیاج به علت، تحقیق در حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشأن است، اثبات حرکت جوهریه، تحقیق در رابطه میان متغیر و ثابت و حادث و قدیم، اثبات اتحاد عاقل و معقول، اثبات حدوث زمانی عالم، اثبات نوعی وحدت بنام وحدت حقه حقیقیه، اثبات اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی است، برهان صدیقین برای اثبات واجب الوجود، برهان خاص مبتنی بر برهان صدیقین بر توحید واجب، تحقیق علم واجب به اینکه علم واجب به اشیاء علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی است، تحقیق در قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، اثبات اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، تحقیق در حقیقت ابصار و سایر ادراکات حسی، تجرد قوه خیال، اثبات اینکه النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات اینکه ادراک کلی به نحو تعالی است نه صرف تجرید و انتزاع، اثبات معاد جسمانی، اتحاد نفس ناطقه در سیر صعودی به عقل فعال، اثبات ارباب انواع به نحو اتم، تحقیق صور برزخیه و مثل معلقة و عالم الطبیعة، امکان اشرف و امکان اخس، انسان به حسب باطن مختلف الحقیقه می گردد، شیئیت شیء به صورت اوست، خلود کفار در عذاب، بطلان تناسخ، زمان به عنوان بعد چهارم، حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و مسأله وحدت نهم در لزوم تناقض.

تحقیقات آن جناب بر همه کس واضح و مسلم است،^۱ و قریب به بیست جلد تفسیر بر
سوره قرآنی نوشته است،^۲ و شرحی بر اصول کافی تحریر فرموده،^۳ و قریب به پنجاه جلد
رسائل و کتب در فنون الهی تصنیف فرموده.^۴ و چهل اربعین در کوهستان قم
به ریاضت اشتغال داشته^۵ و کتاب اسفار اربعه را در مدت ریاضت نوشته است،^۶ و هفت
مرتبه پیاده به زیارت بیت الله مشرف شده.^۷ و در مرتبه هفتم در بصره به رحمت ایزدی
پیوست.^۸

۱. جناب میر داماد در توصیف شاگرد برومندش (در دیوان خود) فرموده است:
جَاهَتِ صَدْرٍ اُكْرَفْتَهُ بِأَجْزِ الْكَرْدُونِ داده است به فضل تو خراج افلاطون
در مسند تحقیق نیامد مثلث يك سر ز گریبان طبیعت بیرون
۲. سوره های تفسیر شده توسط صدر المتألهین به این شرح است: الحديد، الاعلی، آية الكرسي، السجدة، الطارق، یس،
آية النور، الزلزال، الواقعة، الجمعة، الفاتحة، البقرة. مجموعه تفاسیر صدر المتألهین در هفت مجلد توسط
محمد خواجوی تصحیح شده به همت محسن بیدل فر در قم منتشر شده است.
۳. شرح اصول الکافی صدر المتألهین توسط محمد خواجوی در ۵ مجلد تصحیح و در تهران منتشر شده است. این شرح
بر کتاب العقل والجهل، کتاب فضل العلم، و کتاب التوحید و کتاب الحجة نوشته شده است.
۴. رجوع کنید به محسن بیدل فر، مقدمه تفسیر القرآن الکریم، «۶- تألیفات» ج ۱ ص ۹۰ تا ۱۱۷. مهمترین آثار
صدر المتألهین عبارتند از: الاسفار، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، المشاعر، العرشية، مفاتیح الغیب، المسائل
القدسية، حاشیة علی الهیات الشفاء، حاشیة علی شرح حکمة الاشراق، المبدء و المعاد، شرح الهدایة الاثرية،
اسرار الآیات.
۵. صدر المتألهین در مقدمه اسفار اینگونه حال خود را توصیف می کند:
«فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلوة الديار عمن يعرف قدر الاسرار و علوم الاحرار، وأنه قد اندرس العلم و
اسراره، و انطمس الحق و انواره... ضربت عن ابناء الزمان صفحاً و طويت عنهم كشحاً فالجاني خمود الفطنة و جمود
الطبيعة لمعاداة الزمان و عدم مساعدة الدوران، الى ان انزويت في بعض نواحي الديار، و استترت بالخمول و الانكسار،
منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض اؤديه و تفریط في جنب الله اسعى في تلافیه... فتوجهت توجهاً غریزياً
نحو مسبب الاسباب و تضرعت جبلياً الى مسهل الامور الصحاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار و الانزواء و
الخمول و الاعتزال زماناً مديداً و امداً بعيداً، اشتولت نفسي بطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبي لكثرة
الرياضات التهاباً قوياً...»
۶. صدر المتألهین کتاب عظیم «الحكمة المتعالية فی الاسفار الاربعة العقلية» را در تمام مدت عمر تألیفیش نوشته است و
در آن از دیگر کتب و رسائلش یاد کرده، حال آنکه در آن کتب و رسائل نیز به اسفار استناد کرده است. الاسفار در نه
جلد در قم در ۱۳۷۸ منتشر شده و سپس در تهران و بیروت به صورت افست چاپ شده است.
۷. رجوع کنید به سفینه البحار شیخ عباس قمی ذیل عنوان صدرا.
۸. «توفی بالبصرة و هو متوجه للبحج فی العشر الخامس من هذه المأة رحمه الله تعالى» سلافة العصر ص ۴۹۱.

و پدر آن جناب^۱ وزیر فارس بود و اولاد نداشت، در درگاه الهی نذر نمود که چنانچه خداوند کریم او را فرزندی موجه عطا کند روزی سه تومان در راه خدا به فقر انفاق نماید. نذرش مقبول افتاد و خداوند او را پسری کرامت فرمود. او را به محمد تسمیه کرد و به صدر املقب فرمود. پس از آنکه به حد رشد رسید به معلم سپرد، تا آنکه در مبادی علوم پا نهاد و پس از چندی در آن علوم دست یافت، والدش به رحمت ایزدی پیوست. پیشکار پدر خود را خواست که حساب دخل و خرج گذشته دهد. پیشکار در همه روز گذشته سه تومان به خرج آورد. از او پرسید که این چه خرجی است که همه روزه در حساب است؟ گفت: والد تو تران بود و فرمود که چنانچه خداوند او را فرزندی موجه کرامت فرماید، روزی سه تومان انفاق کند. صدر المتألهین فرمود: دیگر از تو حساب نمی خواهم، از پی کار خود رو^۲.

پس آنچه از پدر داشت بجز کتابخانه معتبری که بر کتب یونانیین و اسلامیین مشتمل بود انفاق نموده، و از شیراز به دار السلطنه اصفهان آمد، و در حمام به خدمت سید ابوالقاسم فندرسکی رسید در حالتی که آن جناب را نمی شناخت، به آن جناب سلام کرد. سید فرمود که گویا تو غربیی، عرض کرد: بلی. فرمود: اهل کجایی و به این شهر به چه جهت آمده ای؟ عرض کرد: از اهالی فارس و از پی تحصیل علم آمده ام. فرمود: پیش کدام يك از علما می خواهی تحصیل کنی؟ عرض کرد: هر کس که شما معین فرمائید. فرمود: اگر قشر محض می خواهی شیخ بهایی، و اگر قشر و لب میر محمد داماد، و اگر لب محض ما. عرض نمود که حال استعداد لب ندارم.

و بخدمت شیخ بهایی رفت، و معقول و منقول با هم تحصیل فرمود، تا آنکه در مراتب معقول به شفا رسید. شیخ او را شفا تعلیم فرمود، تا آنکه روزی او را به خدمت جناب میر داماد فرستاد و کتابی خواهش فرمود. و صدر المتألهین به خدمت میر رفت و از او به زبان شیخ کتاب خواست، و در آن وقت جناب میر شفا درس می فرمود. چون به خدمت شیخ مراجعت نمود، شیخ فرمود: جناب میر چه می کرد؟ عرض کرد: شفا می فرمود. شیخ

۱. خواجه ابراهیم بن یحیی قوامی.

۲. رجوع کنید به شیخ عبدالله زنجانی، الفیلسوف الفارسی الکبیر، ص ۸.

فرمود: آن جناب بهتر شفای فرمود یا ما؟ صدر المتألهین سکوت کرد. شیخ فرمود: کتاب نمی خواستم، مقصود من آن بود که فضل و مزیت جناب میر بر تو معلوم شود. استعداد تو بیشتر از آن است که در پیش ما تحصیل کنی، ترا به خدمت جناب میر می فرستم. او را به خدمت میر فرستاد. و در مدت چند سال به مقامات عالیہ رسید.^۱

۲...

این حقیر ادر اکی پست و ذهنی کند و سلیقه [ای] معوج دارم و بسیار بلیدم، و در خدمت والد خود^۳ و ملا آقای قزوینی^۴ و حاجی محمد جعفر^۵ و حاجی محمد ابراهیم^۶ و آقای سید رضی^۷ و میرزا محمد حسن نوری^۸ تلمذ نموده ام^۹، ولی سودی نبخشید، چون قبول ماده شرط است در افاضة فیض.

۱. در اینجا صورت شماره ۶۸ در پرونده میراث گوینو، به خط آقا علی مدرس به پایان می رسد.
۲. متأسفانه علیرغم تفحص فراوان دستیابی به شماره ۶۶ پرونده میراث گوینو به خط آقا علی میسر نشد (که حاوی سرگذشت حکمای ایران از ملا صدرا تا خود وی است) الأسطور آخرین آن. که اشاره به حالات خود وی است بدون اشاره به معرفی خود.
۳. ملا عبد الله مدرس ز نوزی متوفی ۱۲۵۷. صاحب لمعات الهیه، انوار جلیه و منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی. آقا علی نزد والد مکرم خود شرح لمعه و قوانین و از معقول کتاب شوارق الالهام و شرح اشارات خواجه طوسی و میده و معاد ملا صدرا را تحصیل کرده است.
۴. ملا آقا قزوینی متوفی ۱۲۸۲ از افاضل شاگردان ملا علی نوری، آقا علی برای استفاده از محضر وی به قزوین می رود و او را «در عقلیات بحری مواج و بی کران» می یابد. مهمترین اثر ملا آقا حواشی اسفار است که هنوز منتشر نشده است.
۵. ملا محمد جعفر لاهیجی لنگرودی متوفی پیش از ۱۲۹۴ مدرس عالی فلسفه در حوزه اصفهان، مهمترین اثر وی شرح رساله مشاعر ملا صدرا است. آقا علی چند سالی در اصفهان از محضر وی استفاده کرده است. حکیم مؤسس از وی با عناوین «فخر الحکماء المعاصرین المشرقی بمدارج الحق و الیقین استاد ناسندنا الحاج محمد جعفر اللاهیجی عظم الله تقدیسه» و «البحر الزاخر والنور الباهر استادنا الاجل...» یاد می کند.
۶. حاج محمد ابراهیم نقشه فروش از شاگردان ملا علی نوری و ملا اسماعیل اصفهانی.
۷. سید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ بزرگترین مدرس عصر خود در عرفان و تصوف.
۸. میرزا محمد حسن بن علی نوری از مدرسان بزرگ حوزه اصفهان. تاریخ تولد و وفاتش مشخص نیست. صاحب حاشیه بر اسفار و شرح الهدایة الاثریة است. آقا علی دوبار در اصفهان در حدود پنج سال از محضرش استفاده کرده و از او با عنوان «استادی المعظم» یاد می کند.
۹. آنچنانکه از تعلیقات نقلی بجا مانده از آقا علی به خط وی بر می آید وی مراتب عالی منقول را خدمت میرزا حسن آشتیانی در تهران طی کرده است.

رساله سرگذشت

بسم الله الرحمن الرحيم

مرحوم مغفور ملاعبدالله مدرس^۱ مسقط الرأسش قریهٔ زنوز^۲ از قراء تبریز در بدایت سن، از زنوز به خوی رفت و به تحصیل علوم عربیه و ادبیه مشغول شد و به اقصی الغایه تحصیل نمود، چنانکه به «ملاعبدالله نحوی» معروف شد. از خوی به کربلا رفت و در خدمت آقا سیدعلی طباطبایی^۳ صاحب کتاب ریاض مشهور به شرح کبیر^۴ به تحصیل علم اصول فقه مشغول شد. پس از چندی به دارالایمان قم رفت، و در خدمت مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی^۵ صاحب کتاب قوانین الاصول^۶ به خواندن آن کتاب مواظبت نمود.

۱. فرزند بیرمقلی ملقب به باباخان.

۲. زنوز به ضم زاء، از توابع مرند آذربایجان، واقع در شمال آن.

۳. سیدعلی بن محمد طباطبایی (۱۱۶۱-۱۲۳۱ هـ. ق) خواهرزاده و شاگرد وحید بهبهانی ره.

۴. سیدعلی دو شرح بر «المختصر المنافع» محقق حلی ره نوشته است، یکی «ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالذات» مشهور به «شرح کبیر» و دیگری شرح صغیر در اصول مسائل فقهیه. چاپ مصحح ریاض المسائل در ۱۸ جلد از سال ۱۴۱۲ ق در قم آغاز شده است. (مؤسسه النشر الاسلامی).

۵. میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن بن نظرعلی گیلانی معروف به میرزای قمی (۱۱۵۲-۱۲۳۱ هـ. ق.).

۶. قوانین الاصول در سال ۱۲۰۵ در دو جلد تالیف شده است. چاپ سنگی این کتاب به ویژه جلد اول آن بارها منتشر شده است.

پس از فراغ به اصفهان رفت و خدمت مرحوم ملاعلی نوری^۱ به تحصیل علوم حکمیه و در خدمت مرحوم آقاسید محمد^۲ ولد آقاسید علی طباطبایی مذکور به تحصیل علم اصول فقه و خدمت مرحوم حاج سید محمد باقر رشتی^۳ به تحصیل علم فقه مشغول شد و در علوم ریاضیه نیز به قدر امکان تحصیل نمود.

پس از آنکه مرحوم حاج محمد حسین خان مروی در دار الخلافه طهران، مدرسه مروی را عمارت کرد و به اتمام رسید^۴، از خاقان خلد آشیان^۵ استدعا کرد که مرحوم ملاعلی نوری را از اصفهان به طهران احضار فرماید تا در آن مدرسه تدریس فرمایند. پس از ابلاغ احضار، مرحوم ملاعلی نوری در جواب نوشت که «در اصفهان قریب به دو هزار طلاب مشغول تحصیل علم معقول اند که چهار صد نفر بلکه متجاوز، که شایسته حضور مجلس درس این دعاگو هستند به مجلس درس دعاگو حاضر می شوند. چنانچه در طهران بیاید موجب پشیمانی این همه طالب علم خواهد شد.»

پس از رسیدن جواب، مرحوم خان مروی استدعا نمود که مجدداً امر صادر و فرمایش شود که «یکی از تلامیذ خود را که لایق دانند، روانه دار الخلافه کنند.» آن جناب مرحوم والد علامه ملا عبدالله مدرس زنوزی را معین فرمود و به طهران روانه کرد، و والد در مدرسه مذکوره به تدریس مشغول شد، و مورد الطاف و عنایات خاصه ملوکانه گردید، و کمال توقیر و تکریم از آن مرحوم به عمل می آمد، و به صورت و معنی ترقیات جلیه نمود و مدت بیست سال در آن مدرسه تدریس فرمود و در سنه یک هزار و دویست و پنجاه و هفت به رحمت ایزدی پیوست. «روح عبدالله همی روحانیان را پیشوا» تاریخ وفات اوست.

مؤلفات والد علامه:

۱. ملاعلی بن جمشید نوری مازندرانی متوفی ۱۲۴۶ هـ. ق. مروج بزرگ حکمت متعالیه، صاحب حواشی بر اسفار، مشاعر، شوارق، اسرار الایات، تفسیر القرآن الکریم ملا صدرا، شرح اصول کافی ملا صدرا، و نیز تفسیر سوره توحید، ردیادی نصرانی و رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود.
۲. سید محمد بن علی طباطبایی مشهور به سید مجاهد متوفی ۱۲۴۲ هـ. ق. صاحب المناهل و مفاتیح الاصول.
۳. سید محمد باقر بن محمد تقی موسوی شفتی رشتی مشهور به حجة الاسلام شفتی متوفی ۱۲۶۰ هـ. ق. از شاگردان وحید، بحر العلوم و کاشف الغطاء، صاحب مطالع الانوار فی شرح شرایع الاسلام، مدفون در مسجد سید اصفهان.
۴. مدرسه مروی یا مدرسه فخریه بوسیله محمد حسین خان مروی در تاریخ ۱۲۳۲ هجری قمری تأسیس شد.
۵. فتحعلی شاه قاجار، سلطنت از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ هـ. ق.

[۱] «لمعات الهیه» در اثبات واجب و صفات او تبارک و تعالی.^۱

[۲] «انوار جلیه» در شرح حدیث کمیل.^۲

[۳] و «رساله علیه» در کیفیت غضب خداوندان بر عاصین.^۳

این فقیر علی مدرس طهرانی ولد ملا عبدالله مدرس زنوزی در ماه ذی القعدة يك هزار و دویست و سی و چهار^۴ در اصفهان به دنیا آمد. در بدایت سن به تحصیل مقدمات علمیه از علوم عربیه و منطق مشغول شد و پس از فراغت از خواندن شرح ملاعلی قوشچی برتجرید در علم کلام و معالم الاصول در علم اصول فقه به درس والد علامه حاضر شد. و نزد والد شرح لمعه و قوانین، و از معقول کتاب شوارق الالهام و شرح اشارات خواجه طوسی و مبده و معاد مرحوم ملاصدرارا خواند.

پس از آنکه والد مرحوم شد،^۵ به عتبات عالیات مشرف شد به قصد تحصیل منقول. بعد از چندی مراجعت نمود به دارالخلافة طهران و از آنجا به اصفهان رفت، و

۱. لمعات الهیه در معارف ربوبیه (نگارش ربیع الاول سال ۱۲۴۰ ه.ق) در سال ۱۳۵۴ ه.ش توسط استادسید جلال الدین آشتیانی در ۴۶۶ صفحه تصحیح و در مشهد منتشر شده است. چاپ دوم موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

۲. انوار جلیه (تاریخ نگارش ۱۲۴۷) در سال ۱۳۵۴ ه.ش توسط استادسید جلال الدین آشتیانی در مشهد در ۴۶۰ صفحه تصحیح و منتشر شده است. چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۳. رساله علیه هنوز منتشر نشده است. ملا عبدالله زنوزی علاوه بر سه اثر یادشده، آثار دیگری نیز دارد، از جمله:

۱- منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی (تاریخ نگارش جمادی الاولی ۱۲۴۰) در حکم مختصر لمعات الهیه است. این کتاب توسط نجیب مایل هروی تصحیح شده و در سال ۱۳۶۱ ش در تهران منتشر شده است. (انتشارات مولی).

۲- رساله معارف، به زبان فارسی (الذریعة ج ۲۱ ص ۱۸۷)

۳- حواشی الاسفار

۴- حواشی الشواهد الربوبیه.

۵- حواشی المبدء والمعاد

۶- حواشی شوارق الالهام

۷- حواشی تعلیقات اللاهیجی علی شرح القوشجی للتجرید (کتابخانه مجلس شورای اسلامی)

۸- حواشی اسرار آیات

۴. ۱۲۳۴ هجری قمری، ۱۱۹۷ هجری شمسی، ۱۸۱۸ میلادی.

۵. ۱۲۵۷ هجری قمری، آقاعلی در آن زمان ۲۳ ساله بود.

خدمت استادان اصفهان خاصه مرحوم آقا میرزا حسن^۱ فرزند ارشد آخوند ملاعلی نوری به تحصیل علوم عقلیه پرداخت، پس از آنکه قریب سه سال در خدمت استاد استفاضت نمود به دارالسلطنه قزوین رفت و در خدمت مرحوم ملا آقا^۲ که در عقلیات بحری مواج و بی کران بود به تحصیل مشغول شد و بعد از چندی به اصفهان مراجعت نمود و در خدمت آقامیرزا حسن مجدداً به تحصیل علوم عقلیه پرداخت. و بعد از انقضای پنج ساله به طهران مراجعت کرد و به تدریس علوم عقلیه و تدریس علوم نقلیه^۳ مشغول شد.^۴ بعد از مدتی در مدرسه قاسم خان که پسر مهدعلیا در ارك دار الخلافه ساخته است و به دستور مهدعلیا بر حجرات و صحن مدرسه افزودند، مدرّس شد و حدود هفت سال در آنجا تدریس نمود و بعد از آن به مدرسی مدرسه ای که میرزا محمدخان قاجار معروف به سپهسالار در محله حیاط شاهی و عودلاجان بنا فرمود و به اتمام رسید تعیین شد و در حال متجاوز از بیست سال است که در این مدرسه به تدریس اشتغال دارد.

مؤلفاتش:

- [۱] رساله ای در اثبات اینکه منطق از علوم حکمیه است، تخمیناً سه هزار بیت.^۵
- [۲] رساله ای در اثبات معاد جسمانی مسمی به «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد»

۱. میرزا محمد حسن بن علی نوری متوفی بعد از ۱۲۶۷ هـ. ق، از آثارش حاشیه بر اسفار، حاشیه بر شرح الهدایة الایثریة (تهران، ۱۳۱۳ ق چاپ سنگی) آقاعلی در موارد متعددی به آراء استادش میرزا حسن با عنوان «استادی المعظم» استناد کرده است.

۲. آخوند ملا آقا قزوینی، از شاگردان دوره اول ملاعلی نوری، متوفی ۱۲۸۲ صاحب حاشیه بر اسفار.

۳. مهمترین استاد منقول آقاعلی در تهران، میرزا حسن آشتیانی ره صاحب بحر الفوائد فی شرح الفرائد است، آقاعلی در تعلیقات خود بر یکی از رسائل میرزا حسن از او به عنوان استاد یاد کرده است.

۴. از اساتید آقاعلی در علوم عقلیه علاوه بر ملا عبداللہ نوزی، میرزا حسن نوری، ملا آقا قزوینی، فلاسفه ذیل نیز یاد کردنی هستند:

۱- ملا محمد جعفر لاهیجی (متوفی بیش از ۱۲۹۴) از شاگردان ملاعلی نوری صاحب شرح المشاعر. آقاعلی در رساله وجود رابط اینگونه از او یاد کرده است: «فخر الحکماء المعاصرین المترقی بمدارج الحق والیقین استادنا وسیدنا الحاج ملا محمد جعفر اللاهیجی»

۲. آقا سید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ (رساله تاریخ حکما)

۳. حاج محمد ابراهیم نقشه فروش (رساله تاریخ حکما)

۵. علیرغم تفحص فراوان در گنجینه نسخ خطی کتابخانه های خصوصی و عمومی اثری از این رساله یافت نشد.

تخمیناً هزار و پانصد بیت.^۱

[۳] حواشی و تعلیقات بر اسفار مرحوم صدر المتألهین.^۲

[۴] بدایع الحکم جواب هفت مسئله^۳ که نواب بدیع الملک میرزا عمادالدوله^۴ دام عزه

سؤال فرموده تخمیناً هشت هزار بیت.^۵

[۵] گاهی هم غزلیات گفته است از آن جمله این دو فرد است که قابل نوشتن نیست:

نرگس مست تو تا باده پرستی کندا

هر چه هستی همه چون چشم تو مستی کندا

شد ز يك نقطه عیان از دهن ت سر وجود

نیستی بین که بیان نکته هستی کندا.^۶

۱. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس جلد دوم، رساله دوم.

۲. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، جلد اول.

۳. شش مسئله.

۴. متولد حدود ۱۲۵۲ متوفی پس از ۱۳۱۳، شاهزاده فاضل قاجاری شاگرد میرزا علی اکبر حکمی یزدی و صاحب عماد الحکمة (ترجمه فارسی رساله مشاعر ملاصدرا) و حکمت عمادیه (تفسیر فارسی رساله الدرّة الفاخرة جامی).

میرزا علی اکبر نیز به سؤالات بدیع الملک میرزا به اختصار پاسخ داده است.

۵. بدایع الحکم در ۵ جمادی الاولی ۱۳۰۷ به اتمام رسیده و در ۲۷۸ صفحه در سال ۱۳۱۴ ق در تهران چاپ سنگی شده است. چاپ حروفی آن بر اساس چاپ سنگی با تنظیم آقای احمد واعظی در ۱۳۷۶ توسط انتشارات الزهراء در تهران منتشر شده است.

۶. آقا علی به بسیاری از آثار خود در این رساله اشاره نکرده است. این آثار عبارتند از:

رساله فی التوحید، رساله فی الوجود الرابطة، رساله فی مباحث الحمل، تعلیقات الشواهد الربوبية، تعلیقات علی شرح الهدایة الاثرية، تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا، تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق، تعلیقات شورق الالهام، تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات، تعلیقات حواشی الزنوزی علی حواشی الفیاض علی شرح الفوشچی، تعلیقات لمعات الهیه، تعلیقة علی الحواشی الجمالیة علی الحواشی الخفیه، تعلیقة علی حاشیة رساله سرالقدر، رساله فی احکام الوجود و الماهیه، رساله حقیقت محمدیه، رساله تاریخ حکما، اصول الحکم فی شرح ائولو جیا، کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات، تعلیقات نقلیه علی رساله المیرزا حسن الآشتیانی.

ب

بخش دوم:
مقدمات و تقریظات

مقدمة كشاف الاسرار في شرح اسرار الآيات

بسم الله الرحمن الرحيم

[١]

يا نور الانوار، يا سر الاسرار، نور قلوبنا وارواحنا بانوار لطائف حكمك واسرار حقائق معرفتك. وتجلّ على سرائرنا وضمائرنا بتلألأ لمعان جمال وجهك. واستغرق سريراتنا ومسراتنا في لجج بحار احديتك. واستكشف لبصائرنا سبحات جلالك وجمالك حتى نشاهدك بعين العيان بعد ان تعرفت لنا بعلم البيان. واسفتح بسرائرنا ابواب ملكوتك وجبروتك حتى نرى جمالك وجلالك بحقائق الايمان والايقان بعد ان علمتنا باساطين البيان والبرهان. واجعلنا متمسكين بالعروة الوثقى التي لانفصام لها^١، والآية الكبرى التي لانفاد لها ولا مزيد عليها ولا مرتبة فوقها. وبلغنا الى قدس جنابك ونزهة فنائك ودار كرامتك وبيت شرافتك حتى نجاور اوليائك القديسين واحبابك الصديقين واخلاتك الموحدين، ونرى كلّ شئ هالكاً الا وجهك^٢ الكريم وجلالك القديم وملكك العظيم وسلطانك القويم. وثبت سرائرنا وبصائرنا في ذلك البيت العتيق والموطن اللطيف والمنزل الرفيع. وقوم اركان

١. «و من يسلم وجهه الى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها» لقمان / ٢٢.

٢. «كل شئ هالك الا وجهه» القصص / ١٨.

عقولنا و ارواحنا و اساطین سریراتنا و مسراتنا فی ذلك الحصن الحصین و البلد الامین و القرار المکین لیتقررّ توجّهنا الیک و یتمکن تقرّبنا لَدیک، و یثبت تخضّعنا لک و انجذابنا الیک، و یتخلّص سرّنا لک و تبتلنا علیک. اَنْکَ ذو منّ عظیم و احسان قدیم، اَنْکَ جواد کریم، اَنْکَ علی کل شیء قَدیر.

و صلّ اللّٰهم علی مظهر اسمائک الحسنی و مخزن اسرارک العظمی و منبع کلماتک العلیا و معدن معارفک القصوی محمد المبعوث بآیاتک الکبری و بیناتک العظمی علی سماواتک العلی و ارضک السفلی.

و علی شمس الضحی، بدر الدجی، قطب فلك الخلافة الکبری و مرکز دائرة الولاية العظمی، الصراط المستقیم و النبا العظیم و المنهج القویم، امیر المؤمنین، خلیفة الله فی السماوات و الارضین، و حجة الله علی الاولین و الآخرين.

و علی آلہ الکرام البررة الاتقیاء و عترته الطاهرة، النحباء النقباء، الذین بهم تمتّ الکلمة و قامت الحجة و استقامت المحجة، و بقائهم تظهر العدالة و ترتفع الضلالة و تقوم القيامة، صلوة متکررة متضاعفة ابد الابدین و دهر الداهرین.

[۲]

بعد از تنزیه و تقدیس خالق یکتا و خداوند بی همتا و تحیت و تسلیم خاتم انبیاء و قدوة اصفیاء و آل طیبین و عترت طاهرین او؛ می گوید این بنده ذلیل و این خاکسار کثیر التقصیر علی ابن عبدالله الشهیر بالمدرّس:

که اعلی حضرت قدر قدرت سلیمان شوکت سکندر حشمت دارا دربان، خاقان گیتی ستان، فرمان فرمای ممالک ایران و توران؛ شاهنشاهی که شاهان و سلاطین زمان از تقبیل آستان بارگاه رفعت و جلالش سر به کھکشان، پای بر فرق فرق دان، طعنه بر بهرام و کیوان، پشت پای بر جمشید و خاقان زده اند.

صاحب حشمتی که پادشاه انجم حشم ثوابت و سیار از مشاهده حشم غیر محصور و جنود نامعدودش ترسان و هراسان قهقری بر گشته، چهارم سقف این گنبد مینایی رامان و مأوی خود ساخته، بهرام خون آشام را پاسبان، و ماه گردون نور در دیده بان نموده، همانا از

شدت خوف و هراس پای ثباتش متزلزل گردیده، گاهی در بام این قصر لاجوردی بیحر محیط فکرت غوطه خورده، دریا دریا عرق انفعال ریخته، و گاهی از کثرت اضطراب و اضطراب در زیر این سطح خاکستری مختفی گردیده، انگشت حیرت بدندان گرفته؛ صاحب شوکتی که شوکت سکندری و شکوه دارایی از جنب شوکت و جلالتش منزله قطره به دریای عمان و ذره به کوه و بیابان است.

شهریاری که از سطوت سلطنت و هیبت خلافتش خاقان چین را لرزه در جان، و قیصر روم را ریشه بر اندام افتاده، از مهابت سنان شعر اشکافش بهرام خون آشام در پنجم پایه این سپهر نیلی فام بر خود لرزیده، لرزان و هراسان روی به مغاک مغرب نهاده، و از برق شمشیر خون ریزش شیران بیشه دغا در بیغولها خزیده، و سرکشان بسیط غبرا بوادی هلاکت و مذلت افتاده اند؛ شعله تیغ آتش بارش خرمن هستی گردن کشان را چنان سوخته به باد فنا داده که نه نامی از ایشان در صفحه روزگار باقی [مانده است] و نه نشانی. غریو کوس و نای و صدای تویهای اژدر دهانش و لوله در جهان و غلغله در زمین و زمان انداخته، روز دشمنان کین را تیره و تار ساخته [است].

معدلت گستری که صیت عدل و دادش از ثری تا به ثریا فرو گرفته [است]؛ داوری که به اندک ستمی خاک هستی ستمگری به باد فنا داده، ریشه ظلم و طغیان را چنان از بیخ بر کنده، به آتش قهر پادشاهی سوخته، که شیر با نخجیر همدم گردیده، گرگ با میش هم نفس، صعوه با باز همزبان آمده، کبک با شاهین توأمان [گشته است]. کشورستانی که از درخشند آفتاب جودش اقطار جهان روشن، و از بارنده سحاب کرمش سبزه زار دلها گلشن [گشته است].

شمه ای از علو همت میمونش آنکه سنگ خار را با لعل بدخشانی و گوهر غلطان را باریگ بیابانی برابر می شمارد. قصر همت میمونش از آن بلندتر که سیمرغ و هم و خیال به هزاران جناح فکرت و تدبیر به ادنی پایه رفعتش تواند پیرید. و ایوان سخی و عطایش از آن رفیعتر که همای بلندپرواز فکر و قیاس به اولین دریچه بنیانش تواند رسید. چه سان بیرد مگس آنجا که ریزد بال و پر عنقا؟

از وفور جوایز و صلاتش جیبهها پر از در و گوهر، و از کثرت عطا و انعامش دامنهای پر از زر و جوهر. ید بیضای مکرمت و احسانش نام کرم داران جهان را به اندک اشارتی از

صفحه روزگار ر بوده، به قلمز فنا انداخته فصار وانسیاً منسیاً^۱ و کان لم یکنوا شیئاً مذکوراً^۲. جهان گشایی که در عهد دولت ابدیو نندش خورشید جهان افروز ملت بیضای اسلام و شریعت غرّای حضرت خیر الانام به اوج کمال رسیده و مهر درخشنده ملّت مرتضوی و مذهب جعفری سر از مشرق اعتدال بر آورده، شرق و غرب عالم را فرو گرفته، ارکان کفر و نفاق منهدم گردیده و اعلام خلاف و شقاق نگونسار آمده، از حسن اعطاف و الطافش و از مزید تربیت و احسانش دائره فضل و کمال و مدار تکمیل اخلاق و احوال به حدی وسعت بهم رسانیده که در هر گوشه از ممالک ایران فضلالی نامدار و سلاک عالی مقدار به نشر معالم دینیّه و معارف حقیقیه اشتغال دارند.

هو السلطان الاعظم و الخاقان الافخم، ملاذالامم، ملک ملوک العرب و العجم، الغازی فی سبیل اللّٰه، المجاهد فی دین اللّٰه. السلطان بن السلطان بن السلطان، الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، ناصر الدین شاه قاجار خلد اللّٰه ملکه و سلطانه و ادام اللّٰه ظلّه و بقائه و جعله قاهرّاً علی الکفره و الاشرار غالباً علی الفسقه و الفجّار باسطاً بساط العدل و الانصاف قالعاً لاصول الظلم و الجور و الاعتساف بالنبی و آله الاشراف. من دعا کردم و جبریل امین آمین گفت که این دعایی است که فرض است به هر پیر و جوان.

بندگان اقدس همایونش نظر به فطرت اصیله و کمالات کسبیه و فضائل نفسانیه میل تام و رغبت تمام در تحقیق حقائق عرفانیه و معارف یقینیّه و کشف اسرار آیات قرآنیّه و احادیث نبویّه و آثار و لویه داشته، علی الدوام در مجلس بهشت آیینش با فضلالی نامدار و علمای عالی مقدار در این ابواب صحبت فرموده، ابتهاجی و اهتزازی و مسرّت و التذاذی دارند، و بدین جهت کمال اعتنا و مرحمت و منتهای التفات و مکرمّت نسبت به ارباب فضل و کمال می فرمایند.

[۳]

لهذا از جانب ملّهم خیرات و مفتّح ابواب فضایل و کمالات ملّهم گردیده، هاتف غیبی

۱. «قالت یا لیتنی مت قبل هذا و کنت نسیاً منسیاً» مریم / ۲۳.

۲. «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» الانسان / ۱.

به نغمه داودی و طائر قدسی به نوای عندلیبی به گوش هوشم خوانندگی آغاز نمود، که هان ای خردمند تا کی در زاویه خمول نشسته، جواهر معارف و ثلثی حقائق را در گنجینه خاطر مستور داشته، حال متاع گرانبهای حقائق معارف ترا مشتری عالی همتی بهم رسیده، و ثلثی جواهر عقلیه و لمعات و ارادات قلبیه ترا خریدار بلندمرتبه پیدا آمده، به جلوه عیان آور آنچه را که مدت‌ها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای و به محضر شهود آور آنچه را که سالها در مکنون خاطر مخفی داشته [ای] تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید و دل‌های صاحبان معرفت و حکمت را منور و روشن گرداند.

با کمال انکسار زبان حال به این مقال مترنم گردید که به جهت کثرت هجوم امراض و اسقام و شدت درد و اوجاع و آلام^۱ و وفور سایر سانهات و واردات ایام، مکنون خاطر خود را نیز فراموش کرده، و نعم ماقیل:

کسی چگونه به سامان در آورد آن سر که گرز زانوی برداشت کوفت بر دیوار
 لهذا در گوشه خلوتی نشسته، نه مرا با کسی کاری و نه کسی را با من رفتاری. به شکر
 و سیاس حضرت باری و به دعاگویی بندگان اقدس میمون ظل‌اللهی اشتغال و ابتهاجی دارم.
 می دو ساله و محبوب چهارده ساله همین بس که مرا صحبت از صغیر و کبیر
 دوباره هاتف غیبی با کمال دلنوازی بگوش هوشم خواند و بگوشه خاطر القا نمود،
 که اینگونه معاذیر نفسانی و وسوس شیطانی را باید به پشت گوش انداخت و روی نیاز به
 درگاه بی نیاز فیاض خیرات و برکات آورد. و از باطن ولایت مخزن علوم ربانی و منبع
 معارف یزدانی استمداد باید نمود تا مکنون خاطر به احسن وجوه به محضر شهود آید، و در
 نظر ارباب نظر جلوه‌گر گردد.

و القا نمود که مکنون خاطر آنکه شرح مستوفایی از برای کتاب اسرارالآیات که از
 حکیم الهی، عالم ربانی عارف صمدانی، شمس سماء حکمت، نور سراج معرفت، سلطان
 معارف و برهان حقائق، قنوة المحققین و زبدة المدققین، رئیس الموحّدين، صدر الالهیین
 محمد المدعو بصدرالدین موروث است، و بر امّهات علوم الهیه و معارف حقیقه و اصول

۱. متأسفانه حکیم مؤسس بواسطه همین بیماری‌ها دارفانی را وداع گفت و مهلت اتمام این کتاب را نیافت.

اخلاق فاضله و فضائل نفسانیه و سایر مطالب حکمیه مشتمل است بنویسی، و به اندازه حوصله و استعداد به مقتضای قواعدی که از آن حکیم الهی موروث است، نقاب احتجاب از رخساره معانی لطیفه و اسرار دقیقه و نکات شریفه فقرات آن کتاب برداری تا مشهود خاص و عام گردیده کالشمس فی رابعة النهار مشاهده و عیان باشند. و بعد از توفیق اتمام بر طبق عرض گذاشته تحفه بارگاه سلطنت و خلافت نمایی و بدین جهت به مزید توجهات و تفقّدات پادشاهانه مفتخر و سرافراز گردی.

گفتم: آری اینست آنچه که سالها در خاطر مکنون و در ضمیر مستور بود، ولی به جهت قلت بضاعت و قصور باع و فقدان فرصت و نقصان استعداد جرأت بر اقدام بر این امر خطیر نمی کردم، و با خود می گفتم ارتکاب این امر جلیل در حقیقت عرض خود بردن و ناموس خود بباد دادن و خود را مورد ضرب و طعن امثال و اقران نمودن است، زیرا که آن کتاب آفتاب است و این بنده فقیر ذره، و او دریاست و این بنده حقیر قطره، ذره را چه نسبت با آفتاب است و قطره را چه مناسبت با دریا.

حوض با دریا اگر پهلوزند خویش را از بیخ هستی بر کند
بلی چون الهام غیبی در رسید و استشمام رایحه توفیق و تأیید نمودم، از عالم تردد بیرون آمده، عزم جزم گردید، امید به الطاف الهی و تکیه بر امداد مخزن علوم ربانی نموده، دامن همت بر کمر زده شروع به شرح آن کتاب نمودم و به کشف الاسرارش موسوم ساختم.^۱

۱. این آخرین سطور است که به خامه پرتوان آقا علی مدرس طهرانی به نگارش درآمده است. عمر حکیم مؤسس به اتمام این شرح نفیس وفا نکرد. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

تقریظ علی مفاتیح الغیب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لا تحجب علمه السواتر، ولا تستر غيبه الظواهر، ولا تقرب عينه الخواطر؛ والصلوة على اشرف الآيات واكمل المظاهر محمد المبعوث على الاوائل والاواخر، وآله المعصومين عن الصغائر والكبائر.

وبعد، ان هذا الكتاب^١ يقذف بالحق وينطق بالصدق، ويلفظ بالقول الثابت، مشتملاً على اصول كافية، ينكشف بها حجاب رموز الدقائق، التى هى مفاتيح الغيب، وقوانين شافية، ينفتح بها انوار كنوز الحقائق، التى هى مصابيح تزول بنورها ظلمة الشك والريب، محتوياً على قواعد ينجلي بها الانوار الجلية، وضوابط يظهر بها الشارقات العقلية، وقوايس يبرز بها اللمعات الروحانية، ومسائل يعلن بها الواردات القلبية، من الاصول الحكمية والعلوم الالهية والفنون البرهانية والمعالم الدينية والمسالك العرفانية والمعارف الربانية، بعبارات لطيفة يفصح عن بدائع الاسرار، وكلمات رشيقة تنبئ عن لطايف الافكار، والفاظ صريحة تكشف وجوه ابعاد المعانى عن حجب الاستار، مع ما اندرجت فيها من رموز الفصاحة وفنون البلاغة ولطايف الحكمة وسرائر المعرفة.

قل من يهتدى الى رشحة من رشحات زخار بحارها، او تسترشد الى ذرة من ذرات

كنوزها وذخائرها، وجلّ من يستشرق بشارقة من شارات مشارق انوارها، او يطلع على لمعة من لمعات اسرارها، اللهم الا الالمعى الفطن الذكى، الذى اشرق عقله وتنور قلبه واستنارت سريره واستضاءت بصيرته مع رياضات علمية ومجاهدات نفسانية، وغاص فى بالغ بحار العلوم وخاض فى كامل ذخائر بحور الفنون، مع فطرة سليمة وسليقة مستقيمة وفكرة صائبة صادرة من واهب العقل وجاعل السرّ ومفيض البصائر ومقيم السرائر، تفضلا ورحمة منه، وتلطفاً ورأفة من لديه، بعنايته السابقة وحكمته البالغة ومشيته الماضية وقدرته الكاملة، فاولئك الذين سبقت لهم من الله الحسنى، واولئك الذين اوتوا الحكمة، ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً^١ واجراً عظيماً وصبراً جزيلاً.

ولعمري وحياتى لكفاه فضلاً وشرفاً انه من مصنفات الامام الهمام، والمولى القمقام، العالم العامل، والفاضل الكامل، بحر الفواضل والفضائل، وفخر الاواخر والاوائل، الواقف بمواقف التوفيق، والعارف بمعارف الحق على التحقيق، شارح رموز الاخبار بمصاييح الانظار، وفتاح كنوز الاسرار بمفاتيح الافكار، ناشر اعلام الهداية وكاسر اصنام الضلالة والغواية، قدوة المحققين وزبدة المدققين وعمدة الموحدين وحجة الحكماء الراشدين واسوة الفقهاء الراشدين، خادم شريعة سيد المرسلين، نور حدقة السالكين وحديقة العارفين، محمد المعروف بصدر المتألهين غفر الله له، وحشره مع من تولاه من الائمة المعصومين فى اعلى عليين.

والمجمل من احوال التّى وصل الى محرّر هذه الحروف ابن عبد الله المدرس على المدرس يدأ عن يد وخلفاً عن سلف، انه كان والده من اجلّ الوزراء ولم يكن له ولد ذكر، فالزم على نفسه بنذر او شبه اتفاق خطير من ماله ان اعطاه الله ولداً ذكراً صالحاً موحداً، فلما قبل الله منه اعطاه هذا الولد الجليل الصالح الموحّد، فلماً انتقل والده من دار الفناء الى نشأة البقاء وبلغ اشدّه واستوى ارادته ان يؤتیه علماً وحكمة، فسافر به من شيراز الى اصفهان، فحضر مجلس الشيخ الجليل النبيل الملى بهاء الدين العاملى^٢ روح بروحه واشتغل عنده

١. البقرة/٢٦٩.

٢. الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملى (المتوفى ١٠٣٠)، راجع ترجمة بهاء الدين العاملى فى رسالة تاريخ الحكماء للمصنف، ص ١٣٧ من هذا المجلّد.

بالمنقولات، الى ان بلغ منها ما بلغ، ثم حضر مجلس السيد السند البارع الماهر امير محمد باقر المعروف بداماد^١ قدس الله سره، واكتسب لديه من المعقولات الى ان وصل منها ما وصل، ثم سافر الى قرية من قرى قم^٢ واشتغل فيها بالرياضيات والمجاهدات سنوات الى ان اعتدل مزاجه وصفي هيئته وصح تميزه وقوى اثر النفس فيه فسمما الى ما يرتقى ففارق الاضداد وشابه السبع الشداد فصار انساناً بما هو انسان بعد ما كان انساناً بما هو حيوان. ثم اراد قدس سره زيارة بيت الله تعالى فسافر اليه سبع مرّات ماشياً ولما رجع من المرّة السابعة انتقل في البصرة الى ربه مبروراً وانقلب الى اهله مسروراً اعلى الله درجاته في بحبوحة جنانه^٣.

ولما كان السيد الامجد والافاضل حاوي محامدة الخصال الارب الحسيب النسيب اللبيب الزكي الفطن الالهي المنقطع عن الخلق الى الخلاق السيد السند سيد عبد الرزاق^٤ في مرور دهره مشتغلاً بالخيرات اراد طبع هذا الكتاب المستطاب في جملة خيراته فطبعه طبعاً جيداً، أيد الله ظاهره في تحصيل مراضيه، ونور باطنه بالاطلاع على مناهج مساعيه، والحمد لله اولاً وآخراً.

١. المير محمد باقر بن محمد الحسيني الداماد (المتوفى ١٩٤٠)، راجع ترجمة السيد الداماد في رسالة تاريخ الحكماء للمصنف، ص ١٣٦ من هذا المجلد.

٢. وهذه قرية كهك. راجع مقدمة الاسفار.

٣. راجع ترجمة صدر المتألهين في رسالة تاريخ الحكماء للمصنف ص ١٤١-١٣٨ من هذا المجلد.

٤. هو من طبع مفاتيح الغيب باهتمامه ولا عرف احواله.

تقریظ رسالۂ ایضاح الادب

تقریظ جناب مستطاب، تاج المدققین و سراج المحققین، قدوة الحكماء
المؤسّسین، اسوة العلماء المدرّسین، آقاعلی المدرّس دامت افاضاته

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب معارف مآب حقائق نصاب، حاوی فنون الفضائل، جامع محامد الخصائل،
مجمع العوارف و الفواضل، اخو المآثر، ابوالمفاخر، مفتاح المآرب، مصباح المناقب، العالم
العامل، و الفاضل الباذل، الالمعی الملیّ، آقا میرزا لطفعلی^۱ زید فضله الجلیّ، در این
رسالة شریفه فريده^۲ و مقالة نظيفة حميده، كه به تحقیقات شافیه و تدقیقات وافیہ و
تنسیقات کافیہ، میزان ادب و معیار ارب، و مغنی لبیب و مجدی ادیب، و تحفه منشی و
نخبه نتایج افکار دانشی است، به تأییدات ربانی و توفیقات سبحانی، بر قدرت و اقتدار بر
حسن نظم و تضد و ترتیب نتایج بر مقدمات و مبانی، از میدان بیان بدیع الفاظ و تبیان
لطائف معانی، به چوگان فضل و دانش و بصیرت و بینش، گوی فصاحت و بلاغت و
سلاست ربوده اند.

الحق لمعات مصاییح ذهن وقادش حدقة ابصار اهل بینش را از ملاحظه الفاظ

۱. آقا محمد علی مدعوبه لطفعلی ابن محمد کاظم تبریزی ملقب به صدر الافاضل و دانش تبریزی متولد ۱۲۶۸، متوفی

۱۳۵۰ هجری قمری.

۲. رسالة ایضاح الادب، مطبوع در ۱۳۰۱ هـ.ق.

فصیحة این رساله وثیقه، به ضیاء مبین «کمشکوة فیها مصباح»^۱ نور و بصارت بخشوده، و رشحات ینابیع فکر در اکش حدیقه عقول اصحاب دانش را از مطالعه معانی دقیقه به زلال مبین «ومن الماء کل شی حی»^۲ صفت نضارت افزوده است. زاد الله له فضلاً و علماً. حرره العبد الفقیر الی ربّه العلیّ الکبیر علی المدرّس غفر ذنوبه و ستر عیوبه.^۳

۱. النور/ ۳۵.

۲. الانبیاء / ۳۰.

۳. نامه فرهنگیان، عبرت نائینی، چاپ عکسی از روی نسخه به خط مؤلف، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ش. صفحه ۴۶۴.

۳

بخش سوم: **قطعات باقیمانده از آثار مفقوده**

بقایای اصول الحکم فی شرح اثولوجیا

[القطعة الاولى]

ظن و توهين: عساك ان تظن بما ذكرناه في «اصول الحكم» عند الذبّ عن البرهان الذي اقمناه على اصالة الوجود في الموجدية من جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الشئ في نفسه، انه يكفى جواباً عن هذا السؤال باخذ الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها السائل حيث قلنا هنالك:

«و اما حديث ارتفاع النقيضين فلزومه مسلم، و بطلانه على الاطلاق ممنوع، والقدر المسلم من بطلانه بطلانه في الواقع، لا بحسب مرتبة من مراتب الواقع، فان الواقع اوسع من تلك المرتبة، و هي مرتبة الشئ بحسب جوهر ذاته.

و نقد المقام ان ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في المفردات، كالوجود و العدم و الكاتب و اللاكاتب، انما هما بحسب حمل المفردين المتناقضين على موضوع واحد بما هو واحد، بحيث يكون الموضوع خارجاً، و المحمول مأخوذاً بما هو محمول، فالكاتب و اللاكاتب انما هما متناقضان، اذا اعتبر حملها على شئ واحد، بحيث لا يحصل من ذلك قضيتان، فانهما لو اعتبرتا بحيث يحصل من حملهما قضيتان، محمول احدهما مفهوم الكاتب، و محمول الاخرى مفهوم اللاكاتب، لم يكن تناقض البتة، اذ لا تناقض في قضيتين موجوبتين محصلتين او معدولتين او مختلفتين.

و حمل شئ على شئ الذي مفاده الاتحاد انما يتصور على وجهين:

أحدهما: الشايح المتعارف المسمى بالصناعي، ومفاده اتحاد الموضوع والمحمول في نحو من انحاء الوجود. و مرجعه الى ان الموضوع فرد من افراد مفهوم المحمول، سواء كان ذلك الموضوع جزئياً، فتكون القضية جزئية بالخصوص، ان كان ذلك الموضوع جزئياً في الخارج، و جزئية بالعموم، ان كان ذلك الموضوع جزئياً في العقل، اذ الصور الكلية جزئيات بعد اخذ وجوداتها العقلية معها، ولا منافاة لتغاير الجهتين، او كلياً فتكون القضية طبيعية ان حكم فيها على نفس مفهومه، و محصورة ان حكم على ذاته و افراده و يبين كمية تلك الافراد. و مهمة ان حكم عليها و لم يبين كميتها، و يقال لهذا الحمل الحمل بالذات، ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، و الحمل بالعرض، ان كان من عرضياته، و يقال للكل الحمل العرضي.

و ثانيهما: الحمل الاولى الذاتى، و مفاده ان الموضوع بعينه نفس ماهية عنوان المحمول و مفهومه، بعد ملاحظة تغاير اعتبارى بينهما، اى ماهية هذا و مفهومه نفس ماهية ذاك و مفهومه، لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود، كما في الحمل الاولى. و أما سميانه اولياً، لكونه اولى الصدق و الكذب، و ذاتياً لأنه لا يتصور الا في الذاتيات.

و قد يختلف الحملان في مفهوم واحد بالقياس الى نفسه او غيره، فمفهوم العدم عدم بالحمل الاولى و ليس بعدم بالحمل الصناعي، و الانسان ضاحك بالحمل الصناعي و ليس بضاحك بالحمل الاولى، و قديتفقان ايضاً و لكن في مفهوم بالقياس الى مفهوم آخر، و كل مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فهو بيانته و يغيره و لا يصدق عليه، الا اذا لوحظ معهما الوجود، و عند تلك الملاحظة ايضاً، لا يتحقق الحمل كلية بل قديتتحقق و قد لا يتحقق.

فاذن حمل مفهوم على مفهوم آخر مقصور على الحمل الشايح. و يحكم العقل بالضرورة والوجدان من دون حاجة الى برهان ان مفهومأ واحداً اذا قيس الى مفهوم آخر، فاما هو نفسه صادق عليه او نقيضه، و لا يحكم البتة ان كل مفهوم فواجب عليه ان يصدق هو او نقيضه على مفهوم اذا قيس اليه، بل يحكم حكماً ضرورياً ان ذلك ليس بلازم بل و لا بجائز، لانه يعلم من وجدانه تصور مفهوم اولاً، ثم مفهوم آخر نقيضاً للاول ثانياً، ثم مفهومأ آخر ليس هو عين المفهوم الاول و لا نقيضه ثالثاً. و يعلم ايضاً انه لو فرض عند ذلك الصدق بين اثنين من تلك صدقاً اولياً، للزم كون الثلاثة اثنين كما انه لو فرض هذا الصدق بين الثلاثة للزم كون

الثلاثة واحداً، لما قررناه من ان مفاد هذا الحمل هو الاتحاد بحسب المفهوم. فاذن كل مفهوم فهو مسلوب عن كل مفهوم يغايره سلباً ضرورياً سواء في ذلك كون المفهومين كليهما ثبوتياً بمعنى عدم دخول السلب فيهما او كليهما سلبياً داخلاً السلب فيهما، او مختلفان في ذلك.

فاذن تقرر ان ارتفاع النقيضين عن شئ كاجتماعهما فيه باطل في نفسه بحكم الضرورة والوجدان، من دون تجشم البرهان، لكن بحسب الحمل المتعارف. واما ارتفاعهما عن شئ بحسب الحمل الاولى فليس بباطل، بل العقل يحكم حكماً ضرورياً وجدانياً أنه بحسب ذلك الحمل واجب ولازم، ويختلف حاله عن حال اجتماع النقيضين في ذلك، فانه باطل بحسب كل واحد من الحملين، وذلك الذى ذكرناه هو المقصود من جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وطلانه عن الواقع، فافهم فهم عقل لا وهم جهل.^١

[القطعة الثانية]

... ويلزم على الاحتمال الاول ايضا خلاف ما ثبت في موضعه بالبرهان القويم البيان، من ان الوجود زائد على الماهية ليس عينها ولا جزءاً لها. وعلى الاحتمال الثانى يلزم ايضا خلاف ما حققه اساطين الالهيين من بساطة كل هوية وجودية، ولنا برهان مخصوص عليه، قد ذكرناه في «اصول الحكم» وهو:

«ان الوجود ليس يجوز ان ينحل الى ابعاض، لانه موجود بذاته، وسائر الاشياء المخالفة له بحسب نسخها وجواهرها موجودة به، فلو انحل الى ابعاض لكانت تلك الابعاض لا يخلو عن الوجود والعدم والماهية، فاذا كان جميعها او واحد منها عدماً ماهية لم يصدق على المجموع انه موجود بذاته بل اما ان يصدق عليه انه باطل في ذاته، وبالنظر الى جميع ذاتياته وابعاضه او يصدق عليه انه ليس بموجود ولا بمعلوم بالنظر الى كل واحد من ابعاضه او يصدق عليه انه باطل بالنظر الى واحد من ابعاضه وليس بموجود ولا بمعلوم بالنظر الى الاخر، و اذا كان جميعها او واحد منها وجوداً لم يصدق على المجموع انه وجود واحد، بل اما ان يصدق عليه انه وجود ان او وجود شئ آخر، والكلام في كل واحد من

١. رسالة في مباحث الحمل، الفصل ٢٦، المجلد الثانى من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ص ٢٣٩-٢٤١.

هذين الوجودين اوداك الوجود عائد، فينتهى الامر الى شئ هو بذاته مصداق معنى الوجود و سائر الاشياء انما يصدق عليه هذا المعنى بواسطته و ذلك الشئ هو المقصود من الوجود.^١

[القطعة الثالثة]

كلمة عقلية لازلة شبهة وهمية: قد حققنا فى «اصول الحكم» قاعدة الهية لدفع الشبهة الشيطانية المنسوبة الى ابن كموه الصادرة عن شيخه و استاده شيخ الاشراقيين، يدفع بتلك القاعدة بعض شبهة هذا السيد الجليل ايضاً، وهى:

«ان الحقيقتين المتباينتين او الهويتين والائيتين المختلفتين من حيث انهما متباينتان و مختلفتان، لا يمكن ان يكونا مصداقين لمفهوم واحد و محكياً عنهما لحكاية واحدة، سواء تحققت بينهما جهة اتحاد و اشتراك ايضاً أم لم يتحقق، والألزم ان يكون جهة الاختلاف بينهما، بعينها جهة الاتحاد فيهما، فيكونان مختلفتين من حيث انهما متحدتان، و بطلان اللزم بديهى و استحالة فطرى. فاذن لو صدق على هويتين او حقيقتين عنوان واحد لوجب ان يكون بينهما جهة اتحاد و اشتراك ذاتى او عرضى ينتهى الى اشتراك و اتحاد ذاتى، اذا الاشتراك فى عرضى يجب و ان ينتهى الى الاشتراك فى ذاتى، بمثل البيان المذكور.^٢»

[القطعة الرابعة]

قوله «اذ الوحدة فى التقسيمات معتبرة...» قد حققنا هذا فى شرحنا لاثولوجيا الموسم «باصول الحكم» حيث قلنا هنالك:

«ان العقل ينقبض ويستنكر ان يقول على امثال تلك المركبات حقيقة واحدة، فأنه يحكم حكماً ضرورياً انه يجب و ان يكون للمركبات الحقيقية و الحقيقة الواحدة التى لها

١. رسالة فى مباحث الحمل، الفصل ١٩، المجلد الثانى من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ص ٢٣٣.
و مثله مع تفصيل فى رسالة فى الوجود الرابط، الفصل ٢٣، إلا أنه لا يذكر اسم «اصول الحكم» صريحاً، قال فيه: «... و لنا برهان خاص عليه حررناه فى بعض المحررات.» (ج ٢ ص ١٨٤).
٢. رسالة فى مباحث الحمل، الفصل ١٢، المجلد الثانى من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ص ٢٢٣.

اجزاء ايتلاف خاص بين اجزائها فالحجر الموضوع بجانب الانسان لا يكون حقيقة عليحدة لفقدان الايتلاف اللازم و ليس يكفى فى هذا الايتلاف كون بعض الاجزاء معلولاً للآخر، والألکان الجسم مع اللون بل كل موضوع مع الفرض الذى فيه حقيقة من الحقائق، والاكون الاجزاء متحدة فى الوجود و الألکان الكاتب و الضاحك المحمولان على الانسان حقيقة اخرى و كذا النامى مع الناطق حقيقة و مع الحساس حقيقة و مع التعجب حقيقة و من اجل ذلك تريهم يقولون ان المعتبر فى اقسام كل معنى كل الوحدة الحقيقة التى كانت تحصل من ايتلاف مخصوص بين ذلك الكلّى و قيوده المقسمة له و الا لكانت المقولات لانحصر فيما ذكر و لكان المركب من الجوهر و الكيف حقيقة اخرى خارجة عن المقولات الشائعة الذائعة و كذلك يتحقّق تركيبات اخر ثلاثية و رباعية و خماسية و هكذا الى لانهاية.^١

[القطعة الخامسة]

قوله «وأنما يلزم ذلك لولزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فى الواقع...» فالجسم خال عن الاتصال و الانفصال فى مرتبة ذاته و لا يخلو عنهما فى مرتبة متأخرة من مرتبة ذاته و حقيقته و تلك المرتبة المتأخرة أنما هى مرتبة فى الواقع و ليس يلزم من عدم كونه متصلًا فى ذاته ان يكون منفصلاً فيها اذ الفرق ثابت بين سلب المقيّد و السلب المقيّد، و حقّقنا هذا فى «اصول الحكم» فى ابتداء بياننا حال الوجود فى التّأصل و عدمه، حيث قلنا هنا لك كلاماً يناسب هذا المقام مع تعبيره وهو:

«ان نقيض الاتصال المقيّد بالمرتبة أنما هو رفع هذا المركب، و رفع المركب أنما يتحقّق برفع جزء واحد منه من دون تخصيص و تعيين، كما أنه يتحقّق برفع جميع اجزائه، فرفع الاتصال المقيّد بالمرتبة يتحقّق برفع الاتصال على الاطلاق كما أنه يتحقّق برفع تقييده، فالسلب و ارد فى قولنا الجسم ليس من حيث هو جسم بمتّصل على الاتّصال المقيّد بالمرتبة، فالمرتبة أنما هى ظرف للاتّصال، فالالاتّصال مقيّد بالمرتبة و السلب غير مقيّد بها

١. تعليقات على شرح الهداية الاثيرية، التعليقة ٣٨ المجلد الثانى من هذه المجموعة ص ٣٢٤.

فيكون السلب سلب المقيّد بالمرتبة وليس ظرفاً لنفس السلب حتى يكون السلب مقيّداً بها ويكون الاتصال مأخوذة على الإطلاق عنده فيكون السلب السلب المقيّد بالمرتبة فليس إذا سلب الاتصال عن المرتبة على النهج الذي ذكرناه تحقّق عدمه على الإطلاق أو عدمه المقيّد بالمرتبة حتى لو لم يتحقّق واحد منهما لزم القول بارتفاع النقيضين بل نقيض الاتصال المقيّد أنما هو رفعه فالإتصال المقيّد مرفوع عن المرتبة وكذا عدمه المقيّد بها وأما رفعها فغير مرفوعين عن المرتبة إلا إذا أخذ هذا الرفع أيضاً مقيّداً بالمرتبة وهكذا إلى أن ينقطع اعتبار التقييد وينتهي الأمر إلى رفع غير مرفوع وارتفاع الإتصال وعدمه على النهج المذكور عن مرتبة الجسم ليس يلزم للارتفاع بحسب مرتبة متأخرة عنها فالجسم في الواقع إما متّصل أو منفصل مع خلّوه في حدّ ذاته وحقيقته عنهما.»^١

والغرض بيان ما يناسب قول هذا القائل والآ فالجسم في حدّ ذاته متّصل.^١

١. تعليقات شرح الهداية الاثيرية، التعليقة ٥٧ المجلد الثاني من هذه المجموعة ص ٣٢٨-٣٢٧.

بقایای اشعار و غزلیات

[۱]

هر چه هستی همه چون چشم تو مستی کند
نیستی بین که بیان نکته هستی کند^۱

نرگس مست تو باده پرستی کند
شد ز يك نقطه عیان از دهنّت سر وجود

[۲]

عقده مشکل گشاست حلقه گیسوی دوست
سلسه گرزلف یار، حلقه اگر موی دوست^۲

آینه حق نماست جلوۀ رخسار یار
سلسله ها، حلقه ها کاش به حلقم زنند

[۳]

آغاز این حکایت و آیت برای اوست
جز خال او که گونه خورشید جای اوست^۳

دل آیتی است از حق و دلبر حکایتی
ظلمت ندیده ام که گرفتی به نور جای

[۴]

فراغتی ز تو بینم که خویشتن نگر
در او بینم و مرآت نیست در نظرم^۴

نه آنچنان به خیال اندری که در همه عمر
بیا و صافی مرآت بین که من رخ دوست

۱. آفا علی در رساله خود نوشت سرگشت: «گاهی هم غزلیات گفته است، از آن جمله این دو فر داست که قابل نوشتن نیست...»
۲. سید احمد دیوان بیگی شیرازی در تذکره حقیقه الشعراء، در وصف آفا علی: «از انواع کمالات ایشان که بروز دارد یکی اشعار موحدانه است که در اینجا محض نمودار قدری از آنها نگارش می شود. گاهی هم تخلص را تغییر داده به اسم می کنند، یکی دو غزل هم دیدم «مدرس» تخلص کرده بود، من غزله: «...»
۳ و ۴. به نقل سید احمد دیوان بیگی شیرازی در تذکره حقیقه الشعراء.

[۵]

خواهی اگر به طور دل، حق بینی
 ز آئینه دل غبار باطل بزدای
 در نار مقیّد، آب مطلق بینی
 تا ذات علی به چشم حق، حق بینی^۱

[۶]

خورشید وجود تاز رخ پرده بگشود
 در آیت احمد آنچه او داشت گذاشت
 بنمود جمال خویش آنگونه که بود
 مرآت علی چنان که او بود نمود^۲

[۷]

خورشید ازل ز رخ چو برداشت نقاب
 ظاهر به حجاب اگر نشد پس ز چه روی
 برداشت نقاب و گشت ظاهر به حجاب
 گردید ابو تراب ظاهر به تراب^۳

[۸]

یک جلوه نمود حق و یک جذبه نمود
 آن جلوه محمد است و آن جذبه علی است
 از جلوه وجود داد و از جذبه ربود
 زین رو به وجود این دوشد بود و نبود^۴

[۹]

خاک چون عنقا و آدم اوج او
 فعل حق دریا و عالم موج او
 در حسیض فعل حق بس اوج هاست
 موج ها دریا و دریا موج هاست^۵

۱ و ۲ و ۳ و ۴. نایب الصدر شیرازی در تذکره طرائق الحقائق (ج ۳ ص ۲۳۶): «این چند رباعی که از خود آن جناب شنیده شد، آورده می شود...».

۵. سلطان الفلاسفه در حاشیه اسفار ملکی خود و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در حاشیه منظومه سبزواری ملکی خود این دو بیت را از آقا علی نقل کرده اند. (به نقل سید مصطفی محقق داماد، نامه فرهنگستان علوم، شماره ۴ ص ۱۳۷ تهران، تابستان ۱۳۷۵).

بخش چهارم:

تعليقات نقلیه

تعليقات على رسالة القواعد الفقهية
للميرزا حسن الأشثباني قدس سره

(١٣١٩-١٢٤٨ هـ.ق)

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين، اللهم وفقني بالاتمام

[١] اصل في اشتراك التكليف^١

لا يخفى على مذهب العدليه ان كل فعل مطلق او مع قيد او ازيد عنوان و موضوع لحكم تقتضيه، ولا حاجة في ذلك الى التمسك بشئ. و أما فائدة الاستدلال بالاجماع والضرورة و مثل آية «وانذركم به و من بلغ»^٢ و آية «هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزيكهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين و آخرين منهم لما يلحقوا بهم»^٣ و مثل حديث «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة»^٤ لدفع توهم ان اختلاف نفس الزمان لعل له دخلا في الموضوع فيختلف الحكم باختلافه، كذا لائثرة معتد بها بعد العلم بعدم دخل الزمان لاثبات شمول الخطاب للغائبين، و بعد ان قلنا بحجية ظواهر الالفاظ، لم يكن مخاطباً بها ايضاً كما هو حجة للمخاطب خلافاً للفاضل القمي قدس سره^٥ و قد ثبت

١. راجع العناوين للسيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، عناوين المشتركة في ابواب الفقه، العنوان الاول في اشتراك التكليف، ج ١ ص ١٩-٢٩.

٢. الانعام / ١٩٠.

٣. الجمعة / ٢-٣.

٤. الاصول من الكافي، باب البدع و الرأي و المقائيس، الحديث ١٩، ج ١ ص ٥٨ بزيادة لفظ «ابداً» قبل «الى يوم القيامة» في الموضعين.

٥. قوانين الاصول، الباب السادس في الادلة الشرعية، المقصد الثاني في الكتاب، اواخر القانون الاول، ج ١، ص ٣٩٨، و الباب السابع في الاجتهاد و التقليد، القانون الثاني، ج ٢ ص ١٠٣.

خلافه في محله.^١

فحينئذ أما يبقى الثمرة بين حكم ثبت باللفظ وبين ماثبت باللبّ أو بلفظ مجمل، ففي الأوّل فماشككتنا في أنّ له دخلاً في الموضوع ندفعه باطلاق اللفظ أو عمومه، ولو ثبت دليل في طرف خلافه فلا بدّ من اعمال قواعد التعارض، بخلاف الثاني حيث لا دافع فيه للشك. فلو اقتضى اصل من الاصول شمول حكم اللبّ للمشكوك فاذا قد اثبتنا الحكم بالاصل لا بالدليل فلو نطق على خلافه اضعف الادلة يتخذ الاصل سبيله سرياً. و قولهم «قضية في واقعة» موده ثبوت حكم معلوم لعنوان غير معلوم، ومعناه هذا حكم ثبت لواقعة مجهولة فلاحجية فيه. فظهر أنّ من قال لا يجب صلوة الجمعة عيناً أو تخييراً على الغائبين لاحتمال اشتراط حضور المعصوم (ع)، لا وجه له بعد اطلاق الأدلة الآن يجعل الاطلاق وارداً مورد الغالب ويكون مراده مجرد التأييد لا الاستدلال، والله اعلم.

[٢] اصل في حكم المكلف الخارج عن العادة والمشتبه بكماله أو بعضه كمن فيه عضو زائد أو ناقص والخنثى وذوى الحقوق^٢

مقدمة: لا نزاع ان الاشتغال والتكليف اليقيني يوجب تحصيل البرائة اليقينية وقد اطبقت على ذلك عقول العقلاء وآراء العلماء، وان الشك في التكليف لا يوجب تكليفاً، وأنما وقع النزاع في موارد لا تحصى في تشخيص الموضوع للكبرى والصغرى وان الشك فيها شك في التكليف أو المكلف به من هذه الموارد مانحن فيه، فاستمع لما يتلى.

مسائل

[المسئلة الاولى: في حكم الاعضاء، اما مستوى الخلقة فلا كلام، وميزه اما عضواً كمأ أو كيفاً^(١) أو ناقص. ثم الحكم اما الكل هو داخل فيه كاليدين في الغسل والاصبع في الوضوء، واما الحكم له خاصّة، ولا اشكال ايضاً في الاول فيغسل الجسد كله واليد كلها زاد أو نقص، لفهم العرف و كلام اهل الفتوى، وكذا يقطع اليد باليد وان كان في احد هما زيادة وفي الاخرى نقصاً وكذا النفس بالنفس.

[١] قوله «كمأ» اى عدداً مثل من له يد زائدة، والمراد من «الكيف» هو الصغر والكبر كمن له يد طويلة او عريضة خارجة عن المتعارف، هكذا سمعت منه دام عزه. (١١٠).

١. فرائد الاصول، للشيخ الاعظم مرتضى الانصارى، المقصد الثاني في الظن، الأوّل في الامارات لاستنباط الاحكام من الكتاب والسنة، التنبيه الأوّل، ص ٧٣-٦٦؛ وبحر الفوائد في شرح الفرائد للميرزا حسن الآشتياني، ذيل قول الشيخ في هذا الموضوع.

٢. راجع العناوين، العنوان الثاني، ج ١ ص ٩٠-٣١.

واما الثاني فالناقص لا يكلفه الله الا وسعه فمن لا يدلله او اصبع انما يغسل مافيه، واما الزايد فان تميز من الاصلى
فالحكم للاصلى ولا تكليف على الزائد وان لم يكن الآخر، ولا يقطع في السرقة لو كان يداو ليس له قصاص الاصلى
ولا ديتة، فيرجع في هذه الاحكام الى الحكومة الا ان يكون للجاني مثله فيقتص منه لعموم «والجروح قصاص»^(١) و
لا يتحقق به الجناية دخولا ومدخولا ولا الزنا والواط، ولا يحصل الرضاع بالثدي الزائد^(٢) وهكذا.

«وهل يجب ستر الزائد، قيل نعم لصديق العورة اى ما يستقبح ابراهه، وفيه تأمل، بل الاقوى خلافه لقولهم قدس
سرهم» ويجزى للرجل ستر قبله ودبره، وللنصوص المستفيضة، منها «العورة عورتان القبل والدبر، والدبر مستور
بالايتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة»^(٣)، فانحصر الاشكال في الاشتباه والاجمال ففي العبادات
فعلى المكلف مراعاة الامرين لقاعدة الاشتغال وثبوت التكليف في البين كما فصلناه في الشبهة
المحصورة^(٤)، والقرعة^(٥) والتخير لوجه له واما في الاسباب فلا تحصل الا بعد حصولها فلا رضاع ولا حد ولا جنابة
لولاها^(٦)، وليس المقام من الشبهة المحصورة في شئ لعدم العلم الاجمالي، واما في القصاص والديات فلا يجرى فيها
الا القرعة فيميز بها الاصلى عن الزائد فيثبت القصاص في المماثل^(٧) والدية في^(٨) الاصلى والحكومة^(٩) في الزائد، و

[٢] لخروجه عن الرضاع المتعارف. (١١٠).

[٣] لانها موضوعة لتعيين ما لا دليل لنا على تعيينه، والاصل غير معارض بمقابله،
والمفروض في المقام حصول العلم الاجمالي المنجز بالتكليف فافهم.

[٤] اى معاً فلا رضاع الا بالثديين المشتبه للاصلى منهما بالزائد. (١١٠)

[٥] يعنى اذا وقع الجنابة بالاصلى على الاصلى او بالزائد على الزائد (١١٠)

[٦] يعنى اذا وقع الجنابة بالاصلى على الزائد فلا حكومة، او بالزائد على الاصلى،

فالدية. (١١٠)

[٧] الحكومة في كتاب الديات، وانما يحكم بها في غير المقدرات التى بين الشارع (ص)
تقديرها مثل ما بين ان في قطع يد واحدة نصف دية الانسان وغير المقدرات هى التى لا بيان له (ص) فيها،
والمراد من الحكومة ان يفرض الحر الذى وقع عليه الجنابة في عضومنه ليس للشارع في ديتة خاصة
بيان عبداً، ولو حظ فيه انه على تقدير كونه عبداً هل نقص من قيمته بتلك الجنابة او لم ينقص، فان لم ينقص
فلا شئ على الجاني، وان نقص فالمقدار الذى نقص من قيمته هو مقدار الجنابة، فافهم ذلك. (١١٠)

١. المائدة / ٤٥.

٢. وسایل الشیعة، کتاب الطهارة، ابواب آداب الحمام، الباب الرابع فی حد العورة التى يجب سترها، الحديث الثانى، ج ١ ص ٣٦٥.

٣. بحر الفوائد فی شرح الفرائد.

لكن الاحوط بل الاقوى ان يقرع قرعتين اولى يعلم ان احدهما زائد او كل واحد اصلى فان اليدين من طرف وكذا الرجلين اذا تساوىا قبضاً وبسطاً واخذاً أو بطشاً فلم يقدّم دليل على لزوم زيادة احديهما، وإى مانع من استعداد القوابل والمواد ان يعطيها الله يدين كاملتين كما قد يعطيها يد أو واحدة كما يمكن ان يكون كلتا هما زائدتين كما اذا خرجتا عن استواء الخلقة، فان حكم القرعة بانهما اصل فله يمينان ويساران، نعم لا يتجاوز دية الاربع دية النفس للاستقراء^(٨)، مع ان فيه تاملًا اذا استقراء فى الاستواء^(٩) والقرعة سهم الله وسهم الله لا يخطأ فاذا ثبت بها ان له يمينين وقد ثبت ان دية اليد نصف الدية، فدية الاربع ديتان.

فروع:

[الفرع الاول] ما قرع سمعك ان الاعتبار على الاستواء انما هو فى الحدود لا المحدود كقولهم يجب غسل الوجه من منتهى الشعر ما دار عليه الابهام والوسطى وهكذا، واما الممرود فالمدار على ما هو الموجود فيجب غسل الوجه^(١٠) صغيراً وكبيراً.

[الفرع الثانى] ان المدار فى البول والغائط والفرطة والفسوة والمنى على صدق خروجها وان لم يكن من الموضوع المعتاد لتعلق الاحكام على هذه الاشياء فى الاخبار^١ وكلام الاخيار، وقوله (ع) «لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم»^٢ فمحمول^(١١) على الغالب، بل لا حاجة الى المحل اذا المراد مما خرج من طرفيك البول والغائط والمنى انفسها لا من حيث انها خرجت^(١٢) من الطرفين فلا وجه لاعتبار الاعتبار^(١٣) بعد الصدق ولا انسداد^(١٤)

[٨] اى لاستقراء دية الاعضاء فى ما قرره الشارع اذ ليس فيها ما يزيد ديته عن دية النفس وان تكافئاً كقطع اليدين فان ديتهما دية النفس اذ دية كل واحدة منها نصف دية النفس، فافهم. (١١٠)

[٩] اى متساوى الخلقة. (١١٠)

[١٠] بالحد المذكور وهو ما دار عليه الابهام والوسطى. (١١٠)

[١١] اى القيد محمول على الغالب ووارد مورده. (١١٠)

[١٢] بل القيد لكشف المراد وكونه اخص لا يضر فى التعريف اللفظى تدبر تفهم. (١١٠)

[١٣] بل قيد طرفيك بعد صدق البول مثلاً عليه. (١١٠)

[١٤] اى ولا وجه لاعتباره يعنى انسداد الموضوع المعتاد كما اعتبره البعض. (١١٠)

١. وسائل الشريعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء، الباب الثانى، ج ١ ص ١٧٧.

٢. وسائل الشريعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء، الباب الثانى، الحديث الاول، ج ١ ص ١٧٧.

موضع المعتاد والخروج^(١٥) تحت المعدة، كما لا وجه لذلك مع عدم الصدق وابتعد من الجميع ما في الرياض ان القول بالعدم مطلقاً^(١٦) قوى للاصل وفقد المانع لعدم عموم في الاخبار يشمل ما نحن فيه.

[الفرع الثالث] قد جرى على اجراء حكم التام في الناقص فيغسل ويمسح من له نصف اليد او نصف الرجل تمسكاً بالعرف وقوله (ع) «الميسور لا يسقط بالمعسور»^١ وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله [في] تحقيق له حققنا في رسالة القرعة، واستنبطنا من ادلتها او عيبتها ان موردها منحصر في ما تحير العقول ولم يجز اصل من الاصول^(١٧)، كارت الممسوح فانه ولد حقيقة والولد اما ذكر او انثى، ولو قبل الاصل عدم استحقاقه ازيد من حق الانثى فالاصل^(١٨) عدم استحقاق الباقيين ايضا، فافهم وتدبر.

[المسئلة الثانية: في الخنثى وهو من له الفرجان.

و فيها اطراف:

[الطرف] الاول: الاقوى ان الخنثى اما ذكر او انثى لظاهر آيات كثيرة جداً كقوله «فاستجاب لهم اني لا اضيع عمل عامل منكم ذكر او انثى»^٢ وقوله «ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن» آية^٣ و نظائر ذلك وقوله تعالى «وانه خلق الزوجين الذكر والانثى من نطفة اذا تمنى»^٤ وقوله «وما خلق الذكر والانثى»^٥ وقوله «يهب لمن يشاء اناثاً ويهب لمن يشاء الذكور او يزوجهم ذكراناً واناثاً ويجعل من يشاء عقيماً»^٦ وقوله «يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منها رجالاً كثيراً ونساء»^٧ وقوله «يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين»^٨ وقوله «وان كانوا اخوة رجالاً ونساء فللذكر

[١٥] اي ولا وجه لاعتبار هذا ايضا كما اعتبره ذلك البعض. (١١٠)

[١٦] انسدّ الموضع المعتاد اولاً، خرج تحت المعدة اولاً. (١١٠)

[١٧] سالمأ عن اصل آخر يعارضه. (١١٠)

[١٨] اي ما هو معارض بهذا. (١١٠)

١. عوالى اللثالى.

٢. آل عمران / ١٩٥.

٣. النساء / ١٢٤.

٤. النجم / ٤٥-٤٦.

٥. الليل / ٣.

٦. الشورى / ٥٠-٤٩.

٧. النساء / ١.

٨. النساء / ١١.

مثل حظّ الانثيين»^١ و قوله «ولا تتمنّوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن»^٢ و قوله «قل للمؤمنين يغضّوا من ابصارهم»^٣ و «قل للمؤمنات يغضّضن من ابصارهن»^٤ وهكذا من امثالها.

ولما ورد في الاخبار^٥ من علامات التمييز فلو كان امكن طبيعة ثالثة لما كان وجه لها اذ لكان كلّ خنثى كذلك وسيأتي^(١٩) ان شاء الله ولما ورد في ارث الممسوح من دعاء الامام (ع)^(٢٠) فانه يدلّ على الانحصار^٦، وايضاً اللازم في مركبات العناصر حصول التولد والتوالد، وكان طبيعة ثالثة لكان لها ايضاً ذكر وانثى وايضاً انما يحصل الطبيعة الثالثة من اختلاط النوعين كالبلغل من الحمير والخيول، وايضاً كل نوع من الحيوان منحصر في الذكر والانثى، مع ان اجماعهم قد انعقد على ذلك موارد شتى في الوضوء وغسل الميت وصلوة الجماعة والجمعة ومسئلة النظر والشهادة، ولنا وجوه اخر حكمية طويناها مخافة الاطناب، «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اولقى السمع وهو شهيد»^٧.

[الطرف] الثاني: في علامات التمييز وكلها بوله، ففي الصحيح «يورث من حيث يبول [فان خرج منهما جميعاً] فمن حيث سبق بوله فان خرج منهما سواء فمن حيث ينبعث»^(٢١) فان كانا سواء ورث ميراث الرجال وميراث النساء^(٢٢) وفي المرسل المروي في الكافي «في المولود له مال للرجال وما للنساء يبول منهما جميعاً، قال من أيهما سبق. قيل فان خرج منهما جميعاً قال فمن أيهما استدر»^(٢٣)، قيل فان استدرا جميعاً قال فمن

[١٩] اي في الاشتراك في العلامات. (١١٠)

[٢٠] المذكور في كتاب الارث^٩. (١١٠)

[٢١] اي يخرج قوياً. (١١٠)

[٢٢] اي نصف المجموع منهما. (١١٠)

[٢٣] اي يبول قوياً. (١١٠)

١. النساء / ١٧٦.

٢. النساء / ٣٢.

٣. النور / ٣٠.

٤. النور / ٣١.

٥. وسایل الشیعه، کتاب الفرائض والمواریث، ابواب میراث الخنثی وما شیهه، الباب الاول والثانی، ج ١٧ ص ٥٧٢-٥٧٨.

٦. وسایل الشیعه، کتاب الفرائض والمواریث، ابواب میراث الخنثی وما شیهه، الباب الرابع، ج ١٧ ص ٥٧٩-٥٨١.

٧. ق / ٣٧.

٨. حدیث هشام بن سالم، التهذیب ج ٩ ص ٣٥٤، رواه فی الوسائل ج ١٧ ص ٥٧٥ من الکافی بتفاوت.

٩. وسایل الشیعه، ابواب میراث الخنثی وما شیهه، الباب الرابع، ج ١٧ ص ٥٧٩-٥٨١.

ابعدهما^(٢٤)» وعلى هذا الترتيب نقل الاجماع.

الآن من اعتبر قوة البول قليل وأما ذكر بعد السبق التأخر وحملوا اللفظ^(٢٥) ينبعث على ذلك نظراً إلى ان القوة يلزمها تأخر الانقطاع، وفيه ما لا يخفى مع ان الخبر الاخير رد غير صريح، فالأقوى ان العلامات اربع: البول، فسبقه، فقوته، فتأخر انقطاعه؛ وأما ما روى من «عد الاضلاع فان تساوت طرفاه فأمرأة وان زاد الطرف الايمن بواحد فرجل معللاً بأن حواء (ع) خلقت من ضلع آدم (ع) الايسر»^٢ فضعيف جداً، اذ العامل بها قليل بل للعامل لها اصلاً فان من عمل بها إنما عمل بها بعد علامات البول، والاخبار^٣ إنما جعل العلامة^(٢٦) مطلقة بل منحصرة مع ان هذا معارض بما مر من الاخبار فان قوله (ع) «فان كانا سواء ورث كذا» ينفي العد، وكذا قوله (ع) في خبر آخر «فان مات ولم يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل»^٥ مع اننا عدنا اضلاع الرجل فوجدنا طرفيه سواء.

مع ان في الصافي في تفسير قوله تعالى «وخلق منها زوجها»^٦ نقل اخباراً في طعن هذا القول وانه مذهب العامة، قال وفي الفقيه والعلل عن الصادق (ع) انه سئل من خلق حواء وقيل له ان اناساً عندنا يقولون ان الله عز وجل خلق حواء من ضلع آدم الايسر الاقصى قال سبحانه الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يقول من يقول هذا ان الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه ويجعل للمتكم من اجل التشنيع سبيلاً إلى الكلام يقول ان آدم (ع) كان ينكح بعضه بعضاً اذا كانت من ضلعه بالهواء وحكم الله نبينا ونبههم و ساق الحديث، الى ان قال والعياشي عن الباقر (ع) انه سئل من اى شئ خلق الله حواء، فقال اى شئ يقولون هذا الخلق، قلت يقولون ان الله خلقها من ضلع من اضلاع آدم (ع) فقال كذبوا كان ليعجز ان يخلقها من غير ضلعه^٧ الحديث.

[٢٤] اى من حيث الدفق الى مكان ابعد او من حيث القطع والاول هو البعد المكاني والثاني هو البعد الزماني والثاني اظهر اذ الاستدلال السابق يلزم الاول. (١١٠ عفى عنه).

[٢٥] اى من حيث القطع وفيه يكون الاظهر من الابدع هو البعد المكاني. (١١٠)

[٢٦] فلا عامل بها على وجه كونها علامة مطلقة كما في الاخبار بل من عمل بها انما

عمل بها بعد علامات البول. (١١٠)

١. وسایل الشیعة، کتاب الفرائض والموارث، ابواب میراث الخنثی و ما شبیهه، الباب الثانی، الحدیث الرابع، ج ١ ص ٥٧٥.
٢. حدیث هشام بن سالم، التهذیب ج ٩ ص ٣٥٤، رواه فی الوسائل ج ١٧ ص ٥٧٥ من الکافی بتفاوت.
٣. وسایل الشیعة، ابواب میراث الخنثی و ما شبیهه، الباب الثانی، الحدیث الثالث والرابع والخامس، ج ١٧ ص ٥٧٥-٥٧٧.
٤. حدیث هشام بن سالم، وسایل الشیعة، ج ١٧ ص ٥٧٥.
٥. حدیث اسحاق بن عمار، وسایل الشیعة، ج ١٧ ص ٥٧٥.
٦. النساء ١٧.
٧. الفیض الکاشانی، تفسیر الصافی، ذیل النساء ١٧.

[الطرف] الثالث: في احكام الخنثى المشكل، وهو الفاقد للعلامات، اذ الواضح واضح. وهى على قسمين: الاول فى احكامه فى نفسه، وهذا على اقسام ثلاثة، فقد ثبت للرجل حكم وللمرأة آخر سواء امكن الجمع بينهما بان يكون فى التروك ترك النظر الى الرجل والانثى و تروك الحج اولا بل يحتاج الى التكرار كالجمع بين وظيفتهما فى الوضوء والجهر والاختفات وهيات^(٢٧) الصلوة وغير ذلك. وقد ثبت للرجل حكم دون المرأة كالجهاد والجمعة ودخول المساجد والقضاء^(٢٨) و لبس الحرير وغير ذلك. وقد عكس الامر مثل وجوب ستر جميع البدن على المرأة الا ما خرج، و كراهة الجلوس فى الماء للصائمة و حرمة سماع الصوت للاجنبى على القول بها، وهكذا.

اما القسم الاول فلا وجه لاعمال البرائة لضرورة ان عليه اما تكليف الرجل او المرأة فبقى اما القرعة او التخيير او الاشتغال والاحتياط، و ظاهرهم فى المستحبات التخيير كالوضوء وهيات الصلوة او تقديم الاكد^(٢٩)، و فى التروك الاحتياط، و فى الافعال الاخذ باحسن الوجه كالجهاد اذا لم يكن اجنبى والاختفات اذا كان، ولم ارم من قال بالتكرار بل هو خلاف الاجماع ظاهراً.

وهذا طريق حسن كما لا يخفى الا فى ترك النظر الى الصنفين فانه حرج شديد وعسر اكيد. فلو قيل فيه بالقرعة لما كان بعيداً، بل يمكن القول بها فى الجميع كما عن الشيخ لكنه بعيد جداً، لان الشك فى هذا القسم شك فى المكلف به لا التكليف، فيجب فيه الاحتياط، ولولا ظهور الاجماع على عدم وجوب التكرار فى الافعال لما كان عنه محيص.

واما القسمان الآخران فلما كان شك الخنثى فى كل مسألة^(٣٠) شكاً فى التكليف فله اجراء البرائة، ولما كان المعلوم اجمالاً ان عليه اما تكليف الرجل او المرأة لانه اما ذكر او انثى فعليه العمل بالاحتياط، كمن يعلم ان هذا خمر او ذاك غصب، ويحتمل التخيير نظراً الى تعارض الدلة، ويحتمل القرعة لانها لكل امر مشكل، فنقول: اما من قال بالطبيعة الثالثة فهو فى راحة لجريان البرائة عنده بلا ريبه وليس له علم اجمالاً، والاقوى انه لا يجوز له البرائة. و من^(٣١) يلتزم انه يجوز له القضاء و صلوة الميت و لبس الحرير^(٣٢) و كشف ماسوى العورتين، والقرعة لا تخلو عن

[٢٧] كهيئة الركوع مثلاً فان المرأة لا تنحنى بقدر انحناء الرجل. (١١٠)

[٢٨] اى الحكم بين الناس. (١١٠)

[٢٩] من المستحبات سواء كان للرجل او المرأة، فان كان للرجل آكد يعمل به وكذا

ان كان للمرأة آكد يعمل به. (١١٠)

[٣٠] تكون من هذين القسمين. (١١٠)

[٣١] استفهامية. (١١٠)

[٣٢] اذا كان الميت رجلاً. (١١٠)

قوة، وإن كان الاحتياط سبيل النجاة، والتخيير مشكل، والظاهر كفاية القرعة الواحدة يعلم أنه ذكر أو أنثى، فيلتزم في تمام الفقه بما حكمت به، بل لا يجوز تعدد القرعة للزوم المخالفة القطعية، أما التخيير فلم أر من التزم به، ولو قيل به فلا بد من التخيير البدوي لا الاستمراري للزوم المخالفة والعلم عند الله تعالى.

القسم الثاني: في حكم الناس معه: مقتضى الأصول أن لا نجعله قاضياً ولا اماماً إلا للأنثى وإن شهادته شهادة الأنثى، فلو صلى على ميت فعلى إعادة وهكذا، وأما النظر فالظاهر جواز نظر كل من الرجل والمرأة إليه كمسئلة توبى المشترك بالنسبة إلى واجدى المنى بلا تفاوت، ومن قال بعدم الجواز لهما كالأستاذ دام ظلّه^١ فهو خلاف التحقيق، والعلم عند الله تعالى.

فروع:

[الفرع الأول]: أن ماسمعت انما هو بالنسبة إلى احكام تثبت للرجل أو المرأة خاصة وأما ما يثبت بالعموم ثم خرج منه الرجل أو المرأة فالخنثى داخل في العام للشك في التخصيص، و عليك بمراجعة ذلك في تمام الفقه، ولا تغفل.

[الفرع الثاني]: أن ارثه نصف النصيبين^(٣٣) لما مر ولا يدل ذلك أنه طبيعة بين الطبيعتين، بل هو اصلاح و سلوك للوسط^(٣٤)، وأما القصاص والدية فمقتضى الأصول أنه كالأنثى^(٣٥) إلا أن ظاهر من تعرض المسئلة أن دينته بين الديتين^(٣٦)، فظاهرهم ورود الرواية^٢ على ذلك، وليس عندى كتاب مبسوط. ثم الأقوى سواء قلنا أنه كالأنثى أو

[٣٣] أي نصف نصيب الذكر والأنثى أي نصف مجموعهما. (١١٠)

[٣٤] الجهل في المقام بالموضوع. (١١٠)

[٣٥] لاصالة برائة الجاني عن الزائد على ما هو مقدّر في الأنثى. (١١٠)

[٣٦] أي نصف مجموع الديتين، قال في اللمعة بعد ذكر اقسام دية الرجل «ودية المرأة

النصف من ذلك كله والخنثى المشكل ثلثة ارباعه»^٣ انتهى. و ثلثة ارباع دية الرجل ربع مائة و خمسين ديناراً وهو نصف مجموع الف دينار الذي هو دية الرجل و خمس مائة دينار الذي هو دية المرأة وهو الف و خمس مائة دينار. (١١٠)

١. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائد الاصول، آخر المقصد الاول في القطع، ص ٣٧: «وأما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها لكونها شبيهة في الموضوع والاصل الاباحة. وفيه ان عموم وجوب الغض على المؤمنات، الا عن نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية [النور / ٣٠ و ٣١] يدل على وجوب الغض عن الخنثى».

٢. وسایل الشیعة، کتاب الديات.

٣. الشهيد الاول، اللمعة الدمشقية، كتاب الديات، الفصل الثاني، المسئلة الاولى.

بين الرجل والاشئ دية جراحته اذا بلغ الثلث لا يرد^(٣٧) الى النصف، لان هذا حكم ثابت للمرأة بالخصوص^(٣٨).
[الفرع] الثالث: ان مقتضى ما ذكرنا جواز النكاح له بالقرعة، ولكن ظاهرهم الاتفاق على عدم جواز ذلك.
تنبيهان:

[التنبيه] الاول: ان ما جعله الشارع حجة من الادلة انما هو حجة اذا لم يكن العلم على طبقه ولا على خلافه
اذلا تأثير للجعل في العلم نفيًا واثباتًا فمالم يعتبره الشارع اذا افاد العلم فهو والا فهو «كسراب بقية يحسبه الظمان

[٣٧] قال الشهيد الثاني ره في تقديرات كتاب الديات من شرح اللمعة بعد ذكر دية
المرأة في الجراحات والاطراف «وفي الحاق الحكم بالخنثى نظر والمتجه عدم للاصل»^١.
وقال الشيخ على ره في الحاشية «اي في الحاق حكم التنصيف المقرر للمرأة الخنثى بمعنى
الحكم على الخنثى به نظر من كونها كالانثى او الذكر، والمتجه عدم اللاحاق للاصل»^٢.
انتهى، اي الاصل عدم كونه مرثية فلا يثبت له الحكم المخصوص بها. (١١٠)

[٣٨] قوله «لان هذا حكم ثابت للمرأة خاصة» قال في اللمعة «و تقيص للمرأة من
الرجل في الطرف من غير رد حتى يبلغ دية الحرفصاعداً فتصير على النصف»^٣ وقال الشهيد
في شرحه «وكذا البحث في الجراح يتساويان فيها دية وقصاص مالم يبلغ ثلث الدية فاذا بلغت
ردت المرأة الى النصف، ومستند التفصيل اخبار كثير: منها صحيحة ابان بن تغلب عن ابي
عبد الله (ع) قال: قلت له ماتقول في رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من
الابل. قلت: قطع اثنين. قال: عشرون. قلت: قطع ثلثاً. قال: ثلثون. قلت: قطع اربعاً. قال:
عشرون. قلت: سبحان الله، يقطع ثلثاً فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون، ان
هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان. فقال (ع): مهلاً يا ابان،
هذا حكم رسول الله (ص) ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى
النصف، يا ابان اخذتني بالقياس، والسنة اذا قيسست محق الدين»^٤. انتهى كلامه ره^٥. (١١٠)

١. الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، كتاب الديات، الفصل الثاني، المسئلة الاولى، ج ٢ ص ٤٠٤.

٢. الشيخ على بن الشيخ محمد الذي كان جده الشهيد الثاني، حاشية شرح اللمعة، ج ٢ ص ٤٠٤.

٣. الشهيد الاول، اللمعة الدمشقية، كتاب القصاص، الفصل الاول، القول في شرائط القصاص.

٤. ثقة الاسلام الكليني، الكافي، ج ٧ ص ٢٩٩.

٥. الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢ ص ٣٧٧.

[ماءاً]¹ وان افاد ظناً أقوى،^(٣٩) «ان الظن لا يغني من الحق شيئاً»² فما في العناوين «ان الامارات المنصوصة ليس شئ منها هنا مما يفيد القطع، [بل كلها ظنية]، ومن المعلوم عدم [مدخلية] خصوصية^(٤٠) في ذلك، [بل اعتبرت كاشفة عن الواقع ولو ظناً] فكل امارة افادت مثل ذلك ظناً تكون حجة»^٥ عجيب جداً مع ان الاستقراء وبناء العلماء يرشدك الى ان في الموضوعات الصرفة لا عبرة الا بالعلم او بالدلة الشرعية فحينئذ ان افاد المرحجات الذكورية من اللحية وعدم تفلك^(٤١) الثدى والاحتلام وشدة الرغبة الى النساء في الجماع والاحبال وعفونة المنى وغلظته و خروجه من آلة الرجل و خروج عظم الحلقوم، والمرحجات الانثوية من الحيض وعكس ما ذكرنا علماً قطعياً فهو و الآفلا عبرة به وكذا الامر عند تعارض بعض لبعض، ولكن لا يخفى ان هذه الامارات تنفيد العلم عادة.

[التنبية] الثاني: ان كل حكم افترق فيه الذكر والانثى فهو مورد عنوان الخنثى في تمام الفقه.

المسئلة الثالثة: في الممسوح، وهو من ليس بخنثى ولا ذكر ولا انثى، فقد ورد اخبار^٦ بارته بالقرعة ولا يبعد ان يكتفى في حقه في تمام الفقه بقرعة واحدة^(٤٢) وان كان الاحوط العمل بالاحتياط^(٤٣) وقلة الوجود كفت الاهتمام، والعلم عند الله.

[٣٩] قوله «ظناً أقوى» يعنى افاد ظناً هو من أقوى الظنون فضلاً عن الظن القوى او الضعيف، فافهم (١١٠)

[٤٠] قوله «و من المعلوم عدم خصوصية» يعنى و من المعلوم ان لا خصوصية فيما يوجب كونها حجة سوى انها تنفيد الظن فالعبرة في حجيتها بحصول الظن منها، فكل امارة الخ. (١١٠)

[٤١] اى صيرورته كروية. (١١٠)

[٤٢] لا ان يقرع له في كل واقعة قرعة على حدة بل يقرع له اولا قرعة، فان كشفت عن كونه انثى بنى الامر عليه في كل واقعة، وكذا ان كشفت عن كونه ذكراً فافهم. (١١٠)

[٤٣] في كل واقعة يمكن الاحتياط فيها والا فالتبّع هو القرعة. (١١٠)

١. النور / ٣٩.

٢. يونس / ٣٦.

٣. في العناوين: خصوصيتها.

٤. في العناوين: فكل امارة افادت ذلك تكون حجة.

٥. السيد مير عبد الفتاح الحسينى المرأى، العناوين، العنوان الثانى فى حكم المكلف الخارج عن العادة، ج ١ ص ٥٢.

٦. الوسائل، كتاب الارث، ابواب ميراث الخنثى، الباب الرابع، الحديث الثانى: صحيحة فضل بن يسار.

المسئلة الرابعة: في ذى الراسين . و قد يقال له ذوالحقوين، وهذا اسم فاسد، لاتحاد الحقوقي الرواية^١ و كلام الاصحاب^٢ وان كان يمكن تعدده.

وفيه ابحاث:

[البحث الأول]: اتفق الاصحاب انه قد يكون واحداً وقد يكون اثنين تمسكاً بما ورد أنه ولد في عهد امير المؤمنين فداه روحى وروح العالمين مولود له راسان وصدران في حق واحد، فسل (ع) عن امره في الميراث، فقال عليه السلام: ترك ثم يصاح به فان انتبها معاً كان له ميراث واحد وان انتبه واحداً بقي الآخر نائماً يورث ميراث اثنين.^٣ ولا يخفى على ذى مسكة الوحدة بوحدة الروح والتعدد بتعدها، فحينئذ نقول: لا اشكال في وحدته ولكن عادة الله في مجرى الطبيعة يأبى عن التعدد واذلاً بد لكل روح من مملكة خاصة فلا ريب أنه لا يمكن التعدد الا باشتمال كل واحد على جميع الاعضاء الرئيسة مما يتوقف عليه القوى النباتية والحيوانية والانسانية من الرأس والقلب والكبد والمعدة وغير ذلك، ومع ذلك يقع الاشكال في تصرفهما فيما تحت الحق من المخرجين والرجلين، فان كان مختصاً بتصرف الواحد لا يمكن بقاء الآخر من دون دفاع الفضلات وان كان محلاً لتصرفهما فربما يريد احدهما الامساك والآخر يقصد الدفع غير ذلك من الاشكالات الواضحة عند من له خوض في الطب والحكمة يزول كثير من الاشكالات بتعددهما فوق الركبتين او الفخذين ولما لم يكن احد من العلماء متشككاً ولا راداً فلا مناص عن القبول.

[البحث الثاني]: تميز الواحد عن الاثنين سهل يسير وعلائمه رهط كبير ولا ينحصر في المنقول فيعلم بسهولة باتحاد الدواعى والحركات ولوازم الطبيعة والارادات واختلاف ذلك ولا حاجة الى بسط الكلمات.

[البحث الثالث]: في احكام الواحد، ولا اشكال فيه كثير أفيكتفى في الوضوء بغسل ومسح وجهه ورأس واحد وبغسل اليدين اذ يتصلق انه غسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه أأان يكون طرفاً منه ناقصاً فليعصد طرفاً تاماً، وكذا التيمم والسجود والاستقبال ونحو ذلك، بخلاف الاغسال والستر وكأما يترتب على الالفاظ من العقود والايقاع والاقارير والدعاوى والادعية والاذكار فيكفى فيها لكمة بلسان واحد بخلاف التروك كتروك الصيام والاحرام فيجب عليه المراعاة من الطرفين وفي الشهادة والارث والديات والحدود والقصاص واحد بلا اشكال وأما الاشكال ان لا يديه الاربع دية اوديتين وكذا باقى جوارحه، ولا يبعد الثاني كما ان دية العفو المشترك واحد على الظاهر وان كان اثنين كما اشرنا من قبل، وكذا الاشكال في ما لقطع راس منه فمات طرف منه فهل له دية كاملة او لا، وهو العالم.

[البحث الرابع]: في احكام الاثنين. والضابط ان الاثنين المستقلين كالاثنين المنفصلين بلا اشكال

١. الوسائل، كتاب الارث، ابواب ميراث الخنثى، الباب الخامس، الحديث الاول، ج ١٧ ص ٥٨٢.

٢. راجع الشرائع ج ٤ ص ٤٧، القواعد ج ٢ ص ١٨٧، الدروس ج ٢ ص ٣٨١.

٣. الوسائل، كتاب الارث، ابواب ميراث الخنثى، الباب الخامس، الحديث الاول، ج ١٧ ص ٥٨٢.

فى البين فيكون فقر احدهما وغناه الآخر وجهل احدهما وعلم الآخر وفسق احدهما وعدالة الآخر وكفر احدهما واسلام الآخر ورضى احدهما وكراهة الآخر وبكاء احدهما وضحك الآخر الى غير ذلك مما لا يحصى فلا يبطل طهارة احدهما بحدث الآخر وصوم احدهما بافطار الآخر واقرار احدهما بانكار الآخر وعقد احدهما باعراض الآخر.

فروع:

[الفرع الاول]: اذا كان احدهما مسلماً فالظاهر طهارة العضو المشترك فإنه عضو مسلم، وان كان يصدق انه عضو كافر ايضاً لسلامة قاعدة الطهارة، ولان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه.^١

[الفرع الثانى]: حكى عن العلامة^٢: انهما فى النكاح واحد وان كان اثنى ولا يصدق الجمع بين الاختين، وكذا عن المسالك^٣، اقول: ان كان العورة واحدة فالاقوى بطلان النكاح سواء رضى احدهما او كلاهما وسواء كان ذكراً او اثنى لأنهما اختان حقيقة ولا يجوز اشتراك رجلين فى زوجة، اللهم الا أن يفرض اختصاص العورة باحدهما وعدم حلول روح الآخر فيها اصلاً وأنما يكون حلولها فيها فوق الحق. نعم لو فرض تعددها من فوق الركبتين فيكون لكل قبل ودير لا يبعد صحة نكاح احدهما فقط، فيمكن ان يكون لكل واحد زوج آخر وزوجة اخرى، لعموم الأدلة وعدم المانع، ولكنه ايضاً مشكل لاستلزامه معاص كثيرة كما لا يخفى وكذا لو كان احدهما ذكراً والآخر اثنى.

[الفرع الثالث]: اذا كان ظهر احدهما مقابلاً لظهر الآخر فلا يجوز صلوتهما آن واحد لأنه متى يستقبل احدهما يستدبر الآخر، والظاهر تكميل كل الآخر تعاوناً على البر واحتراماً عن تعاون الاثم والعدوان، واذا كان وجه احدهما مستقبلاً بظهر الآخر فيمكن صلوتهما فى زمان واحد، فيكون مسجداً احدهما ظهر الآخر، وهل يجب على الآخر رضاه على ذلك مقتضى الاصل العدم واذا لم يرض فهل يؤمى الآخر مستقبلاً او يسجد على الارض منصرفاً فيه اشكال والعلم عند الله.

[الفرع الرابع]: كما يمكن وقوع بدنين على حق واحد او رجلين كذا يمكن اكثر من ذلك مع وحدة الروح وتعددتها.

[الفرع الخامس]: قد صدر عن صاحب العناوين^٤ سهواً بيناً حيث فرض رضى احدهما وكراهة الآخر مع وحدة الروح، وسهو كثير فى الباب، فلان تظليل لوضوح الامر على المراجع الفطن، بل يظهر هذا

١. الحديث النبوى المشهور.

٢. قواعد الاحكام، ج ٢ ص ١٨٧.

٣. الشهيد الثانى، مسالك الافهام، ج ٢ ص ٣٤٢.

٤. ولكن ما فى العناوين للمحقق المرافى خلاف ذلك: ج ١ ص ٧٠: «انهما فى عقد النكاح - ذكر أكان او اثنى - حكمه حكم سائر العقود من اعتبار تراضيهما معاً، ولو قلنا هناك بالتجزئة مطلقاً او التعدد فهنا لا نقول به، لعدم انفكاك الشخصين، واعتبار رضاهما دون الآخر، فيعتبر رضاهما...».

السهو من الشهيد الثاني في إرث الروضة^١، وقد اكتفينا على هذا القدر لقلة الموضوع وإن كان فيه كفاية الاستنباط، وهو العالم.

[٣] أصل في تأخر الحادث^٢

هذا من شعب الاستصحاب، وله قسمان:

[القسم الأول]: إذا علم وجود شيء في زمان أو عدمه^(٤٤) فيه ولا يعلم بدو ذلك، ويحتمل أن يكون زمان العلم زمان الحدوث أو بعده^(٤٥) ففي المقام^(٤٦) أحكام ثلاثة: الحكم بعدمه قبل العلم، والحكم بحدوثه بعد زمان كئنا عاملين بعدم حدوثه فيه حكماً على الاجمال^(٤٧) والحكم بحدوثه^(٤٨) في خصوص زمان العلم لا قبله ولا يترتب على كل واحد أحكام كما لا يخفى.

أما الأول، فلا شبهة فيه عند من يعمل بالاستصحاب بل هو مورد بعض الاخبار، ففي صحيح زرارة «وإن

[٤٤] هذا إذا فرض الحادث عدم شيء كما أن الأول إذا فرض كونه وجود شيء.
(١١٠).

[٤٥] أي بعد الحدوث واحتمال كون زمان الحدوث بعد زمان العلم
غير معقول. (١١٠)

[٤٦] أي في هذا القسم من القسمين. (١١٠)

[٤٧] من دون تعيين لجزء من أجزاء الزمان الفاصل بين العلمين، العلم بعدم
الحدوث والعلم بالوجود. (١١٠)

[٤٨] الفرق بين الأخيرين والأول، أن في الأول يحكم بعدم الحدوث وفيهما يحكم
بالحدوث، وأما في الأخيرين فالفرق بينهما أن في أولها يحكم بالحدوث في زمان غير معين
هو ما بين زمان العلم بعدم الحدوث وزمان العلم بالوجود، وفي ثانيهما يحكم به في زمان معين
هو زمان العلم بالوجود. (١١٠)

١. ولكن قال الشهيد الثاني في الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، كتاب الميراث، الفصل الرابع، المسئلة الأولى (ج ٢ ص ٣١٩): «أما في النكاح فهما واحد من حيث الذكورة والانوثة أما من جهة العقد ففي توقف صحته على رضاهما معا نظر ويقوى توقفه فلولم يرضيا معاً لم يقع النكاح ولو اكتفينا برضا الواحد ففي صحة نكاح الآخر لو كان انتهى إشكال....».

٢. راجع العناوين، العنوان الثالث، ج ١ ص ٩١-١١٢.

لم تشكَّ^(٤٩) ثم رأيتُه اى الدم رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت^(٥٠) على الصلوة لأنك لا تدرى^(٥١) لعلَّه شيء اوقع عليك^(٥٢)، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك^١.

واما الثانى، فالظاهر عن بعض انه صحيح ايضاً ولا غبار عليه: فلو نذر احد هكذا: ان جاء ولده من السفر بعد السبت فرآه يوم الخميس ولم يعلم أنه جاء بعد السبت او قبله فيحكم باصالة عدم قدمه يوم السبت والاحد وهكذا مع العلم^(٥٣) بالقدم انه جاء بعده فعليه^(٥٤) ما نذر، ولكن التحقيق وفاقاً لاهل التحقيق خلافه، اذ الاقوى عدم حجية اصل المثبت، وهذا من فروعه^(٥٥) وليس من الاحكام الشرعية لعدم القدم يوم السبت المجبىء بعده، ونحن وان قلنا بثبوت الموضوع بالاصل وبالحس، بولكن المقام ليس منه اذ ما احس بحدوث القدم، وسيأتى التنبيه عليه ان شاء الله. فاذا لم يثبت الثانى^(٥٦) فالثالث بطريق اولى.

[٤٩] اى قبل الدخول فى الصلوة بل قبل حصول العلم بالدم. (١١٠)

[٥٠] هذا اذا لا يحتاج الغسل الى فوات مال للصورة والآ فان كان زائداً على القدر

المعقوف قطع الصلوة وغسل الموضع من الدم واعاد صلوته. (١١٠)

[٥١] حال حدوثه. (١١٠)

[٥٢] يعنى مقارناً لعلمك به. (١١٠)

[٥٣] اى يحكم مع كونه عالماً بالقدم يوم الخميس. (١١٠)

[٥٤] اى يحكم نظراً الى اصالة عدم قدمه مع كونه عالماً بقدمه بأنه جاء بعد السبت

وبعد السبت هو متحقق نذره، فعليه ما نذر. (١١٠)

[٥٥] علّة لكونه من فروعه اى من فروع اصل المثبت، فان لزوم ما نذر عليه أنما هو

بالمجىء بعد السبت وهو لا يثبت باصالة عدم القدم يوم السبت اذ لا يثبت بالاصل الا ما هو من الاحكام الشرعية وعدم القدم يوم السبت ليس متعلقاً للنذر حتى يثبت باصالة عدم القدم فيه لزوم ما نذر بل المجىء بعده وهذا من اللوازم الواقعية لا من الاحكام الشرعية فلا يثبت بالاصل حتى يتفرّع على ثبوته لزوم ما نذر، فافهم. (١١٠)

[٥٦] قوله «فاذا لم يثبت الثانى» اى الحكم بحدوثه فى زمان غير معين من الازمنة

الواقعة بين زمان العلم بعدم الحدث وزمان العلم بالحدث، فالثالث وهو العلم بحدوثه فى خصوص زمان العلم بطريق اولى. (١١٠)

[القسم الثاني : اذا علم حدوث حادثين فأما ان يعلم ان احدهما المعين بعد الآخر وان لم يعلم خصوص تاريخهما فلا كلام في احكامهما^(٥٧) نعم الاحكام الثابتة على حدوثهما في زمان مخصوص لو فرضت لا تثبت لمامر من عدم ثبوت زمان الحدوث بالاصول ولو علم ان احدهما الغير المعين قبل الآخر ولا تقارن فان اقتضى الاصول^(٥٨) حينئذ تعمل بهما مثل موت اخوين مع العلم اجمالاً بتقدم احدهما موتاً فإنه لا يرث احدهما من الآخر في غير الغرقى و

[٥٧] قوله «فلا كلام في احكامهما» اى الاحكام التى يترتب على مجرد كون احدهما بعد الآخر او الآخر قبله واما الاحكام التى يترتب على حدوث احدهما في زمان خاص مقدماً على الآخر او مؤخراً عنه فلا يثبت لمامر من عدم ثبوت زمان الحدوث بالاصل. (١١٠)

[٥٨] قوله «فان اقتضت الاصول» محضوله أنه لو علم ان احدهما الغير المعين قبل الاخر مع عدم احتمال التقارن فعند ذلك يجرى فى كلّ منهما اصاله التأخر مع وجود العلم الاجمالى بتأخر احدهما فان اقتضى اصل من الاصول سوى هذين الاصلين المتعارضين حكماً عمل بمقتضاه مثل ان يعلم اجمالاً بتأخر واحد من البيع والعيب عن الآخر، فان كان البيع مقدماً فالخيار للمشتري وان كان العيب فله الخيار و اصاله تأخر كل واحد منهما معارض باصاله تأخر الآخر، فيتساقطان، لكن هنا اصل آخر غير معارض وهو اصاله اللزوم فى البيع التى لا تعارض باصل آخر فى قبالتها والآ فان دلّ دليل اجتهادى على حكم الواقعة خاصة عمل بمقتضاه مثل ما ورد^١ فى اخوين غريقين او مهذوم عليهما لا يعلم تأخر واحد منهما عن الآخر حتى يتعين ان يرث المتأخر موتاً عن المتقدم موتاً من اعطاء تركة كل منهما بوارث الآخر جميعها ان لم يكن وارث آخر او بعضها ان كان او دلّ دليل آخر غير اجتهادى كالاجماع على العمل بمقتضى العلم الاجمالى عمل بمقتضاه لحكم القرعة لان العمل بمقتضى ذلك العلم مشكل ولا ينحل الاشكال الاّ بها كتوأمين لا يعلم ان ايّهما متأخر ولادة حتى يعطى المتقدم الحبوّة فيقرع ويعمل بمقتضاها وان لم يكن اصل من الاصول غير معارض يتعين به حكم الواقعة، ولا دليل اجتهادى كذلك ولا غير اجتهادى يدلّ على العمل بمقتضى العلم الاجمالى فيعمل بمقتضى التساقط مثل اخوين غير غريقين ولا مهذوم عليهما لا يعلم تأخر منهما موتاً عن الآخر، فافهم جميع ذلك. (١١٠)

١. وسایل الشیعة، ابواب میراث الغرقى والمهدوم علیهم، الباب الثانى، الحديث الاول، ج ١٧ ص ٥٩٠.

المهدوم عليهم^(٥٩) فلا حكم لهذا العلم الاجمالي وان تعارضت ولم يبق شيء نعمل بالقرعة كتوأمين ذكرين لا يعلم ان أيهما اسبق ولادة حتى يعطى الحيو، وأمافي مثل مسألة البيع والعيب اذا لم يعلم ان أيهما اسبق فراجع الى اصالة اللزوم وعدم الخيار والارش؛ وان جهل تاريخهما فتحكم باصالة عدمهما الى زمان العلم ولا يثبت به التقارن لو امكن لانه اصل مثبت كما مر، مع ان التقارن في ذاته في غاية البعد والقلّة مضافاً الى قلّة ثمره التقارن في الاحكام والارش في المتقدم والمتأخر كتقارن البيع والعيب وتقارن الوارثين في الموت وهكذا وان علم تاريخ احدهما ولو اجماعاً فلا ريب في انه يجري احكام اصالة عدم الآخر الى زمان العلم ولكن لا يثبت بذلك^(٦٠) تأخره عن الآخر لما مر^(٦١).

فروع:

[الفرع الاول] انه ربما يتوهم بعضهم ان العلماء قدس سرهم اثبتوا بالاصل تأخر المجهول التاريخ وقد نسب اليهم شيخنا الانصارى ايضا، اذ قال في الاستصحاب: «وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد منها مسألة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة او بعدها فانهم حكموا بان القول قول مدعى تأخر الموت»^١ ولكن الظاهر عدم صحة النسبة وعدم دلالة المثال على النسبة اذ يكفي ثبوت الاسلام عند عدم موت المورث^(٦٢) ويكفي

[٥٩] فان فيهما يرث كل واحد منهما من الآخر فيجعل موت احدهما مقدماً فيرث الآخر منه وينتقل ما يرثه منه الى وارثه ثم يجعل بعد موت الآخر مقدماً فيرث منه الاول و ينتقل ما يرثه الى وارثه، قال الشهيد [الثاني] في شرح اللمعة «وعن علي عليه السلام في قوم غرقوا جميعاً اهل بيت مال قال: يرث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء من هؤلاء ولا يرث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء»^٢ انتهى كلامه» (١١٠)

[٦٠] ولا يترتب عليه من الاحكام المترتبة على تأخره، نعم يترتب عليه ما يترتب على عدم حدوثه من الاحكام. (١١٠)

[٦١] من أنه اصل مثبت. (١١٠)

[٦٢] فيستصحب عدم موته ويكفي عدم موته ولو بالاستصحاب لترتب الحكم عليه ولا يحتاج الى اثبات التأخر بالاصل الذي هو في معنى وجود الموت بعد الاسلام، فقوله في القول قول مدعى التأخر ليس معناه ان التأخر يثبت بالاصل وان اجراء الحكم يتوقف على اثباته به بل معناه ان القول قوله لموافقته اصالة عدم الموت التي يترتب الحكم عليها فانهم ذلك. (١١٠)

١. فرائد الاصول، التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، ص ٦٦٨.

٢. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، كتاب الميراث، الفصل الرابع، المسئلة الثامنة، ج ٢ ص ٣٢١. والحديث في الوسائل، ابواب ميراث الفرقي والمهدوم عليهم، الباب الثالث، الحديث الثاني، ج ١٧ ص ٥٩٢.

عدم موته بعد الاسلام وكثيراً ما يقع الاشتباه بين احكام عدم الشيء عند وجود آخر وبين احكام وجوده بعد وجوده وكثير من امثلة العناوين من هذا القبيل، فانه اذا علم زمان البيع او القبض دون العيب يكفي في نفي الخيار اصاله عدم العيب عند البيع والقبض، وهكذا بخلاف العكس فان عدم البيع والقبض عند العيب لا يترتب شيء وانما يترتب على البيع والقبض بعده وهو لا يثبت بالاصل، فراجع في الامثلة، وتأمل جيداً.

[الفرع الثاني] انا قد حققنا في محله^١ ان الاصل المثبت حجة اذا ثبت الوساطة العقلية او العادية بالحس والعلم او بالادلة الاجتهادية كما اذا كان في الكوز ماء ثم افرغناه في الليل وسمعنا صوت الصب ولكن نشك انه صب الماء السابق او لعله افرغ قبل ذلك وصب فيه شيء مضاف وهذا صبه فبحكم اصاله بقاء الماء وحس الصب نقول انه صب الماء لاصب المضاف، وكذا اذا سمعنا صوت وصول العصاء المنجسة الى ما في الحوض في الليل ولكن لعل الماء افرغ وهذا شيء مضاف فنحكم بالطهارة لاستحساب الماء وكريته بخلاف ما اذا لم نسمع والظاهر انهم لا ينكرون ذلك^(٦٣) وانما انكروا ثبوت الوساطة بالاصل وهذا هو الذي نقول انه قد ثبت الموضوع بالاصل وبالحس، واما كلام شيخنا دام مجده «ان المقام من هذا القبيل» ففيه كلام اذا لم نعلم الا حضور الولديوم الخميس مثلاً لاحداث قدومه فيه فلم يثبت^(٦٤) الوساطة بالحس فتدبر.

[الفرع الثالث] قولهم الاصل تأخر الحادث المجهول عن المعلوم التاريخ معناه الاصل عدم وجوده الى حين علمنا فترتب احكام الوجود من حين العلم لان معناه الاصل وجوده بعده اذ لم يكن هذا ثابتاً في زمان حتى يستصحب واراذهب واضحه وان كانت العبارة موهمة، واما عدم حجية اصل المثبت فقد بالغ جمع في تحققه كشيخنا دام مجده^٢ وصاحب العناوين^٣، فلا حاجة الى بيانه، فراجع.

[٤] اصل في العدول والانقلاب والكشف والنقل^٤

العلة اما بسيطة واما مركبة، وفي القسمين اما يكون العلم والظن والشك وجوداً او عدماً علة او لا يكون لها

[٦٣] اذ لا يثبت الموضوع الخارجي الذي هو الوساطة العقلية او العادية بالاصل بل هنا دليلان ومدلولان فاصالة بقاء الماء وكريته يدل على وجوده والصب يدل على وصول العصاء اليه. (١١٠)

[٦٤] بل اذا علم القدوم يوم الخميس فلا احتياج الى الاصل وذلك ظاهر (١١٠)

١. بحر الفوائد في شرح الفرائد.

٢. الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الاصول، التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب، ص ٦٥٩-٦٦٥.

٣. السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، العناوين، العنوان الثالث، ج ١ ص ٩٧-١١٠.

٤. راجع العناوين، العنوان الرابع، ص ١١٣-١٥٠.

دخل، فلا حاجة الى حصولها في حصول المعلول وان كان ترتب الآثار يتوقف عليه فيحصل الطلاق بعدالة الشاهدين واقعاً فمن لم يعلم بذلك وزوجها فالنكاح صحيح إلا أنه فعل التجري و هكذا. ثم قد بينى المطلق على عدتها فيجري الطلاق بلا تعليق و تردّد، فصحته ظاهرة. و قد يجري على التعليق القلبي او اللفظي فهل يبطل من اجل ذلك اولاً، لأنه إنما علق على ما علق عليه الشارع فتحقيقه في مسألة التعليق.

ثم قد يكون نفس الشيء علّة او جزء علّة وهذا كثير ظاهر و قد يكون لحوقه مثل ان الفعل ان ترتب عليه ما قصد من الغايات يكون خيراً و ان لم يترتب يكون عبثاً و باطلاً، وهذا المعنى غير معلوم عند الفعل و إنما ينكشف بعد ذلك و لهذا يسمّى هذا اللاحق بالكاشف، ولا تعليق في الواقع لانه أمّا يلحق فالمعلول بالفعل حاصل بحصول العلة و ان لم نعلم به و أمّا فلا فيحصل ابداً لانتفاء العلة بخلاف القسم الاول فأنه اذا تأخر فيه بعض اجزاء العلة نعلم بان المعلول غير حاصل الآن ظاهراً و لا واقعاً فاذا حصل المعلول حصل من حينه، وهذا القسم يسمّى في مسألة الاجازة ناقلاً لأنه ينقل الملك من حينه. ثم قيل في غيرها بالناقل ولا بأس به. ثم أن هذين القسمين امر معقول واقع في الشرعيّات والعقليّات كثير أو ان اختلفوا في بعض الموارد أنه من أي القسمين كالاجازة.^(٦٥)

ولكن ما اشتهر بين متأخري المتأخرين من احتمال قسم ثالث واسمه الكشف الحكمي بان يكون الاجازة ناقلة اذا حصلت من حين العقد فهو امر غير معقول و لم يتفوه به احد ممن تبعهم فيما اعلم وما توهم من ظهور السابقين في ذلك فهو مثل تمنى امر محال. و أمّا الدليل على بطلان هذا القسم مع وضوحه عند من تأمل جيداً. واعراض الاصحاب عنه سلفاً و خلفاً فهو ان تأخر شيء عن شيء ذاتاً و تقدّمه عليه زماناً، و لو هذا النحو من التقدّم غير معقول عند من له انس بالحكمة، فاذا كان بهذه المثابة فلا يجري فيه التعبد و جعل الشارع، فإن القدرة لا تؤثر في المحال، فافهم و تدبّر جيداً.

امور:

[الامر الاول]: ان ما ذكره في العناوين^١ من الامثلة فالجميع عندنا من القسم الثاني المسمّى بالكاشف.

[الامر الثاني]: ان ما اورده على اهل الكشف من المحال من اجتماع المالكين فيما اذا اشترى الفضولي مثلاً ما باعه فضولاً فهو غير وارد على مثل شيخنا^٢ اذ قال: «ما به ينتقل من الفضولي بعد ان انتقل اليه لا من المالك الاصل» و لا علينا اذ قلنا ببطلان هذا القسم رأساً و بيناه في الفقه^٣. والعجب من اهل الكشف الحكمي كيف التزموا بصيرورة الميّت زوجاً و زوجة اذا مات احدهما قبل بلوغ الآخر او قبل اجازته فاجاز و كيف يقولون بان الدم المتجاوز عن العادة قبل العشرة

[٦٥] اذ وقع الخلاف فيها من أنها من القسم الاول فيحصل العقد والانتقال من حينها او من القسم الثاني فيكون من حصول العقد والانتقال حال جريان العقد. (١١٠).

١. العناوين، العنوان الرابع، ج ١ ص ١١٦-١١٨.

٢. الشيخ مرتضى الانصاري، المكاسب، بحث الفضولي.

٣. مخطوط لم يطبع الى الآن.

ليس في الواقع حيصاً ولا استحاضة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتدبر في الامثلة .
[الامر الثالث] قد استكشفنا من الأدلة أن الأصل أن الاجازة اللاحقة كالأذن السابق وان كانت اضعف منها
الآ ما خرج بالدليل كالأيقاعات حيث لا تؤثر فيها الاجازة على المشهور، وزيادة التحقيق والفروع تطلب من
تعليقاتنا على فقه شيخنا دام ظلّه^١، فراجع.

[٥] اصل [في الشك بعد الفراغ]^٢

الاستصحاب وان كان حجة واردة على كثير من الاصول الا أنه قد ورد في كثير من موارد أدلة اخرى
حاكمة عليه .

منها قاعدة الشك بعد الفراغ، سواء كان الفراغ من تمام العمل او بعضه فلا عبرة بالشك فيما مضى سواء كان
الشك في اصل الوجود او في صحة ما فعل، لاخبار كثيرة:

منها [مارواه الشيخ في الصحيح عن ازرارة: رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة، قال يمضي الى ان قال
الصادق (ع): يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء^٣.

و منها مارواه الشيخ بسنده عن الصادق (ع) ان الشك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود
بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه^٤.

و منها مارواه الشيخ ايضاً عن الباقر (ع) قال: كل ما شككت فيه مما مضى فامض كما هو^٥.
و منها الصحيح: «الرجل يشك بعدما يتوضأ قال هو حين ما يتوضأ اذكر منه حين يشك»^٦ وهذا التعليل عام

في جميع الافعال وابعضها من العبادات والمعاملات والاحكام.

و منها الموتى: «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»^٧.

فروع

[الفروع الاول] اختلفوا في اعتبار الدخول في الغير وعدمه لاختلاف^(٦٤) ما قرأنا عليك من الاخبار، وقيل

[٦٤] من حيث الاطلاق عن التقييد بالدخول ومن حيث التقييد به. (١١٠)

١ . تعليقات الميرزا الحسن الآشتياني على مكاسب الشيخ الانصاري ذيل الكلام في الاجازة وما يتعلق بها (مخطوط).

٢ . راجع العناوين، العنوان الخامس، ص ١٥١-١٧٥.

٣ . التهذيب ج ٢ ص ٣٥٢، حديث ١٤٥٩.

٤ . التهذيب، ج ٢ ص ١٥٣، حديث ٦٠٢.

٥ . التهذيب، ج ٢ ص ٣٤٤، حديث ١٤٢٦.

٦ و ٧ . التهذيب، ج ١ ص ١٠١.

بالاعتبار حملاً للمطلق منها على المقيد، والحق أن الاختلاف بينها لاختلاف الموضوع. بيان ذلك أن مضي الشيء وتجاوزه سواء كان ذلك باعتبار نفسه أو باعتبار محله أنما يصدق على أحدهما وجهين فإن فعله في الجملة وشك في صحة ما فعل وفساده وتماميته ونقصه فيصدق أنه مضي وتجاوز، فحينئذ لا يعتبر الدخول في الغير نظراً إلى ما في الصحيح المذكور^١ من التعليل، مع أن السائل سئل عن البعدية^(٦٧) للدخول في الغير، والموتق^٢ بعده وإن كان الشك في أصل فعل الشيء وعدمه فلا يصدق التجاوز عنه ولا عن محله إلا بالدخول في الغير كما لا يخفى، فموضوع بعض الاخبار الأول وبعضها الثاني، فافهم.

مع أن الاجماع متحقق ظاهر أن لا اعتبار بالشك في العمل المستقل بعد الفراغ عنه كالوضوء والصلوة والحج مع أنه يستلزم الحرج كثيراً سيما في الصلوة لغفلة العوام بل كثير من الخواص في أحوال الصلوة كثيراً فربما يشك في بعض الآيات والاذكار صحة وفساداً قبل الدخول في آخر

[الفرع الثاني] أن المراد بالدخول في الغير، والشيء مطلق الغير، والشيء وإن كان كلمة بالنسبة إلى كلمة أخرى لعموم اللفظ ولو كان المراد شيئاً خاصاً للزم الاجمال فيسقط عن الاستدلال. ثم إن الغير الذي دخل فيه قد يكون أمراً مترتباً على الشيء المشكوك فيه شرعاً كجزاء الصلوة سواء كان واجباً عقيب واجب كالسجود بعد الركوع أو ندباً بعد واجب مثل «كذلك الله ربّي» بعد سورة الاخلاص و«سمع الله لمن حمده» بعد الركوع، والذكر بعد السجدين، أو عقلياً بعد شرعي كالانحناء للسجود بعد الركوع والنهوض للقيام بعد السجود ونحو ذلك، أو عقلاً وهو في الشرعيات قليل بل فرضه^(٦٨) مطلقاً^(٦٩) مشكلاً لأن ما لا يوجد إلا بعد وجود غيره كيف يمكن وجوده مع الشك في وجود الموقوف عليه إلا أن يكون أحدهما شرعياً والآخر عقلياً كما مثلنا، أو عادة كمن اعتاد على الأكل بعد الصلوة أو المشي بعد الوضوء وهكذا، وقد يكون اتفاقياً. كذا ذكره غير واحد. ولا أرى له وجهاً أزال الشك إن كان في أصل وجود عمل أو جزء عمل فلامعنى لأن يكشف الفعل الاتفاق عن وجوده وإن كان الشك بعد إحراز الوجود في الجملة، فذلك يكفي في براءة الذمة ولا يحتاج إلى الدخول في شيء أصلاً كما لا يخفى بل يشكل ذلك في المرتب الشرعي والعادي^(٧٠) إذا كان الشك في وجود المترتب عليه لعدم جريان التعليل، والموتق بعده والخير إن.

[٦٧] حيث قال بعد ما يتوضأ. (١١٠)

[٦٨] أي المترتب. (١١٠)

[٦٩] سواء كان في الشرعيات أو في غيرها. (١١٠)

[٧٠] بأن يكون العادي مترتباً على الشرعي. (١١٠)

الأولان وان كانا عامين ألا أن سياقهما ربّما يختصّ بالاجزاء المترتبة شرعاً لا الاعمال المستقلة المرتبة شرعاً كالظهور والعصر فضلاً عن الترتب العادى وان كان احد الاشكالين وهو عدم شمول الاخبار للاعمال المستقلة ضعيفاً لأن العبارة بعموم^(٧١) اللفظ مع ان العلماء فهموا عن آخر التعميم ولم يتأمل منهم احد فبقى الاشكال الثانى وهو شمول الاخبار للترتب العادى وعدم شمولها وقد ذكر غير واحد بالشمول وان استشكل فيه شيخنا دام مجده اذ قال فى الاستصحاب: «هذا كله ممّا لاشكل فيه الا الاخير (اي العادة) فانه ربّما يتخيّل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة، فمن اعتاد الصلوة فى أوّل وقته اومع الجماعة فشكّ فى فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ عن الصلوة فرأى نفسه فيه وشكّ فى فعل الصلوة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلافصل يعتدّ به او قبل دخول الوقت للتهيؤ فشكّ بعد ذلك فى الوضوء الى غير ذلك من الفروع التى يبعد التزام الفقيه بها. نعم ذهب جماعة من الاصحاب [فى] مسألة معتاد الموالات فى غسل الجنابة اذا شكّ فى الجزء الاخير كالعلامة وولده والشهيدى والمحقق الثانى وغيرهم قدس الله اسرارهم، واستدلّ فخر الدين على مختاره فى المسئلة بعد صحيحة زارة المتقدمة «بأنّ خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لا يحضرنى كلام منهم فى غير هذا المقام، فلا بد من التتبع، والتأمل. والذى يقرب فى نفسى عاجلاً هو الالتفات الى الشك وان كان الظاهر من قوله (ع) فيما تقدم «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشكّ» ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعى ولو كان من العادة لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية ايضاً مشكلاً، فتأمل، والاحوط ما ذكرنا»^١.

اقول: قد علمت بالتعليل المزبور الوارد فى العمل المحرز وجوده فيما شكّ فى اصل وجوده ففيه ما لا يخفى فحينئذ لا بد من فهم الدخول فى الغير من حيث المعنى التركيبى ان المراد من الدخول فى الغير مطلقة او الدخول فى الغير الذى امر الشارع بالدخول فيه بعده وجوباً او استحباباً، وشانه ان يدخل فيه بعده والذى يظهر من سياق الاخبار والامثلة فيها بل من مقابلة الدخول للخروج هو الثانى. نعم يمكن ان يستدلّ للعموم بقوله (ع) فى الشكّ فى فعل الصلوة بعد خروج الوقت «وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعاده»^٢. وفيه ان وقت الشيء و خارجه ايضاً امر مجعول من الشارع فالقول بالتعميم الى غير الحائل الشرعى بعيد جداً، اذا الحائل هو ما يكون حائلاً بقول مطلق لا عند شخص خاص بحسب عادته فافهم. فاذن الاحوط

[٧١] لا بخصوص المورد فلا عبارة فى المقام بخصوصية المورد وهو الاعمال الغير

المستقلة. (١١٠)

١. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائد الاصول، ص ٧١٠ و ٧١١.

٢. تهذيب الاحكام، ج ٢ ص ٣٤٤.

بل الاقوى خروج العادة من مصداق الدخول في الغير اذا كان الشك في اصل الوجود سيّما مع ملاحظة ما ذكره شيخنا دام ظلّه^١ في الامثلة في مقام الاستبعاد سواء كان الشك في عمل اوجزه عمل.

[الفرع الثالث] فلمّا ذهب الترتب العادي فلنذكر الشرعي واعتباره في الاجزاء كالبيهي كما مرّ وكذا العمل التّام لعموم الاخبار وكلام الاختيار، فالشك في اصل وجود الظهر بعد الدخول في نوافل العصر او في العصر لا عبرة به وكذا المغرب بالنسبة الى نوافلها والعشاء وكذا النوافل المترتبة اذا شك في بعضها بعد الدخول في آخر فمن دخل في الركعة الثالثة من نوافل الظهرين فلا عبرة بشكّه في الاولى والثانية وكذا صلوة الليل وكذا الكلام في الآيات والاذكار والادعية.

ثم قد مررت بالحديث المذكور بان خروج الوقت حائل وقد عمل به العلماء في مورده فكل موقت اذا اخرج وقته فشك فيه و كان قضاء فلا عبرة بالشك فلا يجب القضاء. و هل يعمّ ذلك ما ثبت له القضاء من الواجبات العرضية المترتبة والموقّعة كالنذر والعهد، والظاهر ذلك لعموم الاخبار وترك الاستفصال في كلام الاختيار ولصدق ان هذا الترتب ترتب شرعي لامر الشارع بالوفاء ولثلاً يلزم الحرج ولظاهر حال المسلم.

وكذا الكلام في الشروط فكل شرط يجب احرازه قبل المشروط فلا عبرة بالشك فيه اذا دخل في المشروط لما مرّ في [موضعه] عن رجل ترك بعض ذراعيه او بعض جسده من غسل الجنابة اذا شك و كانت به بلة وهو في صلوته مسح بها عليه وان كان استيقن رجوع فاعاد عليها ما لم يصب به بلة فان دخله الشك وقد دخل في صلوته فليمض في صلوته فلا شيء عليه.

قال شيخنا: «ذكر بعض الاساطين: فان حكم الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ من المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الاجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره انتهى. و تبعه بعض من تأخّر عنه واستقرّب^٢ في مقام آخر الغاء الشك في الشرط بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات، وما ابعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الاصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، والاقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة اليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه، واما بالنسبة الى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الاشكال في لغوية الشك فيه، لان الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محله باق، فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوزه محله وربما بنى بعضهم ذلك على ان معنى عدم العبرة في الشك في الشيء بعد تجاوزه المحل هو بناء على الحصول او يختصّ بالمدخول.

١. الشيخ الانصاري، فرائد الاصول، ص ٧٠.

٢. استقرّب (ن).

اقول [لا اشكال] في ان معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقاً فلو شك في اثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول اليه لا على تحققه مطلقاً حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه أنما فات محلّه من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل . و من هنا يظهر ان الدخول في المشروط ايضاً لا يكفي في الغاء الشك في الشرط بل لابد من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة و تجاوز محلّه باعتبار كونه شرطاً للاجزاء الماضية فلا بد من احرازه للاجزاء المستقبلية . نعم ربّما يدعى في مثل الوضوء ان محلّ احرازه لجميع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لا عند كل جزء و من هنا قد يفصل بين ما كان من قبل الوضوء ممّا يكون محلّ احرازه قبل الدخول في العبادة و بين غيره ممّا ليس كذلك كالاستقبال والستر فان احرازهما ممكن في كلّ جزء و ليس المحلّ الموظّف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء فلو شك في اثناء الصلوة في الستر و السائر وجب عليه احرازه في اثناء الصلوة للاجزاء المستقبلية، و المسئلة لا تخلو من اشكال، الاّ أنه ربّما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في اثناء الصلوة و فيه بعده صحيحة على بن جعفر عن اخيه (عليهما السلام) قال سئلته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك، على وضوء هو ام لا؟ قال: اذا ذكرها و هو في صلوته انصرف و اعادها و ان ذكر و قد فرغ من صلوته اجزئه ذلك^١ بناء على ان مورد السؤال الكون على الوضوء^٢ باعتقاده ثم شك في ذلك^٣ انتهى كلام شيخنا الانصارى دام ظله العالى .

اقول: والذين يظهر من الاخبار الواردة من اهل البيت (ع) ان التجاوز من المحل من الامارات الكاشفة عن وجود الشيء مطلقاً لا على وجه دون وجه و جميع ما ذكره تقييد فيها من غير مقيد، اليس ما ذكرنا معنى قوله (ع) في صحيح زرارة مكرراً «يُمضى» و قوله (ع) في آخره «اذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^٤ و قوله (ع) «كل شيء شك فيه و قد تجاوز و دخل في غيره فليمض عليه»^٥ و قوله «كل ما شككت فيه مما قدم مضى فامضه كما هو»^٦ و قوله «انما الشك في شيء لم تجزه و قد سئل عنه في من شك في الركوع و قد اهوى الى السجود قال (ع) قد ركع»^٧ و قد سمعت في الحديث السابق ان «لا عبرة بالشك في الفعل بعد الدخول في الصلوة»^٨ و صحيح على بن

١. راجع الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، وسایل الشیعه، کتاب الطهارة.

٢. الكون على الصلوة (ن).

٣. فرائد الاصول، الموضع الخامس من قاعدة الفراغ والتجاوز، ص ٧١٤ و ٧١٥.

٤. التهذيب، ج ٢ ص ٣٥٢، الحديث ١٤٥٩.

٥. التهذيب، ج ٢ ص ١٥٣، الحديث ٦٠٢.

٦. التهذيب، ج ٢ ص ٣٤٤، الحديث ١٤٢٦.

٧. التهذيب، ج ١ ص ١٠١.

٨. الوسائل، کتاب الصلوة، ابواب الركوع، الباب ٢٣، ج ٤ ص ٩٣٦.

جعفر (ع) ظاهر مخالف للاتفاق، فإن قوله «يكون على وضوء ثم يشك» كالنص في الوضوء الواقعي لا الاعتقادي سيما بقرينة «ثم» الدالة على أن الشك انما ثبت ابتداء الزمان وما ذكره تأويل لأعبدة به، والعجب أن خروج الوقت حائل رافع للتكليف والدخول في العصر ليس برافع، ثم أنه لا فرق بين الطهارات وسائر الشرائط في وجوب تحصيلها قبل الصلوة وترتب الصلوة عليها وامكان تحصيل الباقي بينها دون الطهارات لا دخل له بالمقام، فالاقوى ما ذكر بعض الاساطين. وبالجمله حكم الشك بعد التجاوز وحكم كثير الشك قبله فتأمل وتدبر جيداً.

[الفرع الرابع] لا يخفى أنه ربما يعرض الغفلة في اثناء الاعمال سيما القراءة والاذكار فربما يلتفت فيشك في صحة ما مر من آية مثلاً قبل الدخول في اخرى مع علمه بغفلته حين القراءة، فلا عبرة بشكّه، وإن كان هذا الغرض خارجاً عن قوله «هو حين يتوضأ اذكر» لعموم باقى الاخبار ولأن العادة والملكة تقتضى صدور ما فعل على طبق الملكة مع أنه يوجب الحرج كما لا يخفى. وكذا لو فعل في اللاحق وشك في وجود السابق مع العلم بالغفلة. نعم لو حدث شكّه عن سبب كان غافلاً حين الفعل، كما اذا رأى حاجباً في اعضاء الوضوء والغسل بعد الفراغ مع علمه بغفلته عنه حين الفعل، فالاقوى وفقاً لغير واحد من الاساطين وجوب العود لعدم الفرق بين زمان العقل وبعده اصلاً فلا إعادة ولا تذكر مع أنه نادر فليس بداخل في سؤال الاخبار ولا جوابها مع انه احوط. نعم لو شك في غفلته او كان حاجباً عادياً كالخاتم فلا عبرة به، ومما ذكرنا يعلم حكم سائر الاقسام المذكورة في العناوين.^١

قد خرج من قاعدة الاجزاء موردان:

احدهما: الوضوء، فيعود فيما شك فيه من اجزائه ما لم يفرغ، لما ورد فيه من الاخبار^٢ الواردة فيه المطابقة لفتاوى الاخبار. وهل الغسل والتيمم كالوضوء او كسائر الاعمال؟ الاقوى الثاني وان الحقهما به غير واحد، لعدم دليل يعتد به، وهو العالم.

وثانيهما: الشك في السجود، ففي الموثق كالصحيح «رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوى جالساً فلم يدر اسجد ام لم يسجد قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائماً فلم يدر اسجد ام لم يسجد قال: يسجد»^٣ ولا يخفى ان السؤال لا يصح الا بالنسبة الى السجود الثاني بقرينة قوله «رفع رأسه من السجود»، فالفرض الاول على القواعد لبقاء المحل قبل النهوض فالمخالف لها هو الفرض الثاني. واما بعد القيام فلا عبرة بالكشف جزماً للاخبار العامة وخصوص الصحيحة «وان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وان شك في السجود بعد ما قام فليمض»^٤ ومقتضى المفهوم وان كان الرجوع في الركوع قبل السجود الا أنه مخصص

١. العناوين، ج ١ ص ١٥٨-١٧٥.

٢. الوسائل، ابواب الوضوء، الباب ٤٢، ج ١ ص ٣٣٠.

٣. الوسائل، ابواب السجود، الباب ١٥، الحديث السادس، ج ٤ ص ٩٧٢.

٤. الوسائل، ابواب السجود، الباب ١٥، الحديث الرابع، ج ٤ ص ٩٧١.

بالاخبار وخصوص قوله (ع)، «قدر كم»^١ وقدمر.

[الفرع الخامس] الاقوى أن من رجع الى المشكوك فيه بعد التجاوز احتياطاً وتحصيلاً للواقع ولم يكن خوف الوسواس وكثرة الشك فلا بأس به والامر بالامضاء وعدم الاعتناء أتما وقع لدفع توهم خطر المضى وجوب الرجوع الآن يكون ركناً فليس الاحوط حينئذ العود. ثم الاعادة سيما في الركوع، وهو العالم بحقائق احكامه.

[٦] في تحقيق قولهم الاحكام تتبع الاسماء^٢

وبيان ذلك يحتاج الى قاعدتين:

لا ريب ان الاحكام شرعية كانت او غيرها تابعة لموضوعاتها فاذا انتفى الموضوع انتفى الحكم وهذا ظاهر، أما الاشكال في تشخيص الموضوعات و احرار بقائها فربما يعبر عن الموضوع بلفظ اخص مثل اليهودى نجس، وأما الموضوع الكافر، وربما يعبر بلفظ اعم مثل «للمذكر مثل حظ الانثيين»^(٧٢) وكلا القسمين في غاية الكثرة وربما يثبت الحكم لموضوع وان اختلف احواله واسماؤه فاذا حرم لبن^(٧٣) او قدر جزمنا ببقاء هذا الحكم وان صار مخيضاً او سمناً او جبناً وكذا لو نجس او حرمت بقى حكمها وان جعل طحناً او خبزاً او غير ذلك وقد يختلف باختلاف الحال كمن نذر ان لا يأكل لبناً فالجبن والمخيض وسائر ما يحصل منه حلال، و قد يعلم الموضوع من جميع الجهات ولكن قد يشك في بقاءه وعدمه وانقلابه ان الذى قد علم من عموم الأدلة واستقراء الاحكام الفقهية ومن الاجماع بل الضرورة ان الاحكام الثابتة للموضوعات لا فرق بين ان يكون الموضوع موضوعاً لهذا الحكم فى بدو الخلقة كالملائكة فى احكامهم ولا يكاد يوجد لهذا القسم مثال فى العريضات، او كان موضوعاً لحكم^(٧٤) ثم صار موضوعاً لهذا الحكم^(٧٥) وهذا هو الغالب جداً، فما كل حلال

[٧٢] فى او ايل سورة النساء: «يوصيكم الله فى اولادكم للمذكر مثل حظ الانثيين»^٢ فقوله سبحانه «للمذكر مثل حظ الانثيين» يشمل الاخ والاخت الاميين لميت مع انهما يرثان منه على السواء ولا جل خروجهما عن هذا الحكم قيد سبحانه الحكم بقوله فى اولادكم فالتعبير اعم فى اصله والتخصيص إنما هو بقوله فى اولادكم، فافهم. (١١٠)

[٧٣] كلبن نجس العين او لبن ... و امثاله. (١١٠)

[٧٤] او غير الحكم المفروض له فى الحال. (١١٠)

[٧٥] المفروض له فى حال. (١١٠)

١. الوسائل، ابواب الركوع، الباب ١٣، ج ٤ ص ٩٣٦.

٢. راجع العناوين، العنوان السادس، ج ١، ص ١٧٧-٢٢٧.

٣. النساء / ١١.

طاهر وان كان خمرأولاً، والخمر نجس وان كان خلاً من قبل، وبول الحيوان الطاهر طاهر وان حصل من الخمر، والماء النجس وبول غير مأكول اللحم نجس وان حصل من الماء والماء الطاهر، والزوجان لهما احكام وان كانا سابقاً اجنبتين، والاجنبى له حكم وان كان من قبل زوجاً أو زوجة، وهكذا، فالعجب ممن يتأمل فى طهارة بعض ما انقلب الى موضوع طاهر كالكلب والخنزير اذا انقلبا ملحاً وهكذا.

اذا علمت ذلك تعلم ان الاحكام تتبع الموضوعات وجوداً وعدملاً غيرها، وهذا هو مرادهم ايضاً ولكن لما كان لكل موضوع اسم خاص فاذا انقلب الموضوع انقلب الاسم عبروا عن الموضوعات بلوازمها اى اسمائها ثم اذا علمنا الموضوع وان عبر عنه بلفظ آخر اعم^(٧٦) او اخص فهو والآفمار ايناه موضوعاً على ظاهر الأدلة فهو الموضوع ولا يتعدى حكمه الى غيره. نعم دائرة الاستصحاب واسعة وطريقة العرف باسطة فاللازم اجراء احكام الموضوع عليه وان اختلف احواله واسمائه الى ان ينقلب الى موضوع له حكم مغاير لهذا الموضوع ومن هنا صارت النار من جملة المطهّرات ومعنى تطهيرها تقليبها موضوعاً بحثاً الى موضوع آخر، ولا خلاف ظاهر أفى طهارة الاعيان النجسة اذا صارت رماداً بالنار او دوداً^(٧٧) او شيئاً آخر لزوال الموضوع، وأما الاشكال فى المتنجّسات اذا صارت رماداً بالنار لما ذكره بعض المتأخرين ان الموضوع فيها هو الجسم^(٧٨) وهو باق لا يزول بالاستحالة والشاهد على ذلك قولهم كل جسم^(٧٩) لاقى نجساً مع رطوبة احدهما فهو نجس، وفيه مع اختلاف^(٨٠) كلام القوم والنقض بما لا يمكن تحمله مما لا يحصى من المولود كما اذا اكله او شر به المأكول اللحم فصار بولاً أو سرجيناً أو جزء منه او صار دوداً أو علفاً أو ملحاً، وهكذا ان قولهم^(٨١) لبيان عموم القضية مثل ان يقال كل جسم له خاصّة وتأثير، مع ان الخواص من عوارض الانواع او الاشخاص، ثم اى فرق بين رماد المتنجّس ودخانه^(٨٢) مع بقاء الجسميّة فيها، فالحق هو القول بالطهارة، نعم فى الفحم اشكال الا اذا علم ان ما اثر فيه النجاسة ذهب وزال ما بقى وصل اليه النجاسة ومما تلونا

[٧٦] فلا عبرة بعموم اللفظ ولا بخصوصه اذا علم الموضوع وعند العلم به كيف يلتفت الى دلالة ظاهر اللفظ عن عمومته او خصوصه. (١١٠)

[٧٧] لانقلاب تلك الاعيان النجسة من حيث اصل ذواتها والعبرة بنجاستها من حيث ذواتها، فاذا انقلب القنر رماداً انقلب ذاته النجسة. (١١٠)

[٧٨] اى الجسم المطلق، ولا عبرة بالصور النوعية. (١١٠)

[٧٩] فجعلوا موضوع الحكم هو الجسم المطلق. (١١٠)

[٨٠] يعنى فى كون الانقلاب مطهراً. (١١٠)

[٨١] اى «كل جسم لاقى نجساً» أتما هو لبيان عموم القضية لامن جهة ان موضوع

الحكم هو الجسم المطلق مثل الخ. (١١٠)

[٨٢] مع أنهم لا يقولون بنجاسة الدخان. (١١٠)

علمت ان تطهير النار لا يحتاج الى التمسك بالاخبار .

قال الاستاد دام ظله في مسئلة الاستصحاب: «ان مراتب تغيير الصورة [فى الاجسام مختلفة، بل الاحكام ايضاً] مختلفة ففى بعضى مراتب التغيير حكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب وفى بعض آخر لا يحكمون بذلك ويشتون الحكم بالاستصحاب، وفى ثالث لا يجرون الاستصحاب ايضاً.»^١

اقول: قد اختلف كلمتهم وتشتت آرائهم فى المقام، والحق هو ما اشرنا اليه اى بقاء حكم كل موضوع وان تطور احواله وتغير اسمائه الى ان ينقلب الى موضوع له حكم آخر فى الشريعة، وهذا الضابط لامخصص له، فاللبن الطاهر او النجس او الحلال او الحرام باق احكامه وان اختلفت الفاظه الى ان يصير جزء من مأكول اللحم او غير المأكول او نحو ذلك مما يختلف حكمه و لو نذر ان لا يأكل اللبن فجعله مخيضاً أو زبداً فهو حلال لأنه ليس بمنذور فاختلف العنوان فى الشريعة، فافهم وتدبر .

[الضابط الاول : ٢]

ان جملة من الافعال مشتركة بين عناوين كثيرة ولا يختص بواحد منها الا بالقصد والنية كالعبادات وغيرها فلا يتميز صلوة الصبح عن نوافلتها والظهر عن العصر واعطاء الخمس عن الزكوة والصدقات بعضها عن بعض الا بالنية وكذا اعطاء شئ يحتمل اموراً كثيرة ان يكون ثمن بيع او صدق امرأة او هبة او اباحة او عوض خلع وهكذا، وهكذا الالفاظ يحتمل الانشاء والاخبار، والمعتبر فى ذلك قول العامل فاذا اعترف واخبر عن نيته فهو منقول لقاعدة من ملك، نعم قد بينا فى محله أنه اذا كان للفظ ظاهر فادى اللفظ خلافه فهو غير مسموع كما اذا اقر بان لزيد على كذا ثم ادعى وفسر قوله بان لى عليه كذا، والا لانسد باب المعاملات والاقارير والشهادات ونحوها كما لا يخفى، وان جملة لها ممّا له ظاهر ويمكن صرفه بالقصد كضرب اليتيم فان ظاهره ظلم الا أنه ربما يكون بقصد التأديب وهذه الدعوى من الضارب مسموع لو ثبت ان كل احد يملك تأديب اليتيم حتى يملك الاقرار

١. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائد الاصول، ص ٦٩٥.

٢. لا يخفى ان كلامه قدس سره فى هذا الموضوع لا يرتبط بما قبله، وكذلك لا ثانى لهذا الاول مصرحاً فى كلامه. ولما كان هذه الرسالة الشريفة على ترتيب «العناوين» للمحقق المرافى بلاترديد، يظهر وجه ارتباط هذا البحث بما قبله بالمراجعة الى العناوين. قال المحقق المرافى فى العناوين (ج ١ ص ١٨٢):

«وحيث انجر بنا الكلام الى باب الالفاظ فنذكر بعون الله هنا قواعد كلية مشتركة فى ابواب الفقه يعم نفعها لاهل هذا الفن وطالبه. ففقول: الموضوع الذى تعلق به الحكم من الشارع ابتداءً او بواسطة اخذ المكلفين له عنواناً فى معاملاتهم، اما ان يكون مشتركاً مع غيره فى شرط اوجزه اولا. وعلى التقديرين: قديكون هذا محدوداً من اصل الشرع مضبوطاً وقديكون غير محدود. وعلى الثانى قديكون ما ينبغى ان يرجع اليه فى فهمه من العرف والعادة او اللغويين غير مختلف فى ذلك، وقديكون فيه اختلافاً، فيحتاج الى تحرير اربع ضوابط. الضابة الاولى [فى حكم الموضوع المشترك وكيفية تعيينه وذكر فروعه]...»

والمصنف قدس سره ايضاً ذهب على هذا المنوال فاشرنا الى هذه الضوابط فى مواضعه.

به والظاهر أنه كذلك لأنه احسان «و ما على المحسنين من سبيل»^١، وان جملة منها له ظاهر لا يمكن صرفه كمن يعرف المساجد المعظمة والمشاهد المشرفة ويعرف الارجاس فابقي نجاسة فيها اختياراً فأدعى الاكراه او الجهل او النسيان، ولو قيل نحو ذلك لانسد باب الحدود وفائدة الشهود والامر بالمعروف وهذا ظاهر.

اذا عرفت هذا فاعلم ان من جملة ما يوجب صرف الشيء الى عنوان خاص النية الاجمالية المتعلقة بالاعمال المركبة فان بها يصير الاجزاء اجزاء لها وان كانت في حد ذاتها مشتركة كالقراءة والركوع والسجود والاذكار فلا حاجة الى قصد كل واحد واحد فمتى لم يقصد الخلاف فهو جزء. نعم ان قصد الخلاف فهو المتبع وان من جملة الصارف العادة، فمن اعتاد سورة الاخلاص لا يحتاج الى تعيين البسملة وجعلوا العادة بدلاً عن القصد في مواضع كمسئلة الامناء والنظر في الصوم وتحقيق العمد بكون آالة قتالة وهكذا، بيان ذلك: ان الشخص لو خلى وطبعه أما يفعل ما عود ان لم يكن له التفات ولذا يعبث بالحية ويتحرك كثير من الناس عند قراءة القرآن بلاختيار، هذا بيان كفاية العادة في مثل السورة مما ليس له سبب وأما كفاية العادة فيماله سبب فظاهر فان من ادعى انه قصد السبب ولم يقصد المسبب فهو كاذب جزماً، فمن اعتاد الانزال عقيب النظر او علم ان السيف قتالة او نحو ذلك فقال اني لم اقصد المسبب فظاهر كذبه، ومن هنا نقول بحرمة عمل مصور ذوات الارواح وصانع الآلات المحرمة وعاملها بمجرد الشرع مع احتمال أنه اراد محله شيئاً آخر في هذه المرة.

ثم اعلم ان المشترك في السورة هو البسملة وبعض كلمات رؤسها وأما ما ليس بمشترك فلا يحتاج الى التمييز. فلو قال الغير المعتاد غافلاً بعد البسملة «قل هو الله»^٢ او «قل هو»^٣ او «قل اعوذ برب الفلق»^٤ او «رب الناس»^٥ فيتم ما بقي فصلوته صحيحة لأن مجموع ما قرء غافلاً مختص بسورة، نعم لو لم يجاوز الغافل من المقدار المشترك فالاحوط بل الاقوى الاستيناف مع التمييز وهو العالم.

[الضابط الثاني] في بيان حدود بعض الاشياء

اعلم أولاً أن ما ذكره في العناوين «ان السر في كثير من هذه الحدود ليس لخصوصية فيها بل الامر يتحقق فيها وفي غيرها أيضاً، فتعريف اللقطة سنة من جهة شدة الاهتمام للوصول الى المالك وسنة العنين لاحتمال القدرة على الجماع في الفصول المختلفة والمسافة في القصر لحصول المشقة ونفس القصر لوقتها ويشهد بذلك جزماً علل الشرايع ألا أنه لما كان اغلب المكلفين بين افراط وتفریط، فلولاً هذه الحدود لانجر الامر الى التنازع والتحير والفساد، فلولاً ان الشارع اناط حريم البئر بعدم الضرر فواحد يقول: هذا مضر وآخر يقول غير مضر، وكفاك

١. التوبة/٩١.

٢ و٣. التوحيد/١.

٤. الفلق/١.

٥. الناس/١.

اختلاف كلمتهم واضطراب آرائهم فيما لم يروا أحد من الشرع كتعريف المثلى والقيمي وضمن المتلفات ان المراد يوم التلف او يوم الاداء او يوم الغصب او اعلى القيم وهكذا. فظهر من ذلك أنه لا يجوز التعدى من هذه الحدود وان حصل، فلا يمكن القول بنفى العدة وان علم انتفاء الحمل، وهكذا^١ كلام حق لا غبار عليه.

وكذا قوله «ان اغلب هذه الحدود تحقيق في تقريب بمعنى ان الحد الحقيقي ومعياره وكاشفه تقريبي يقبل الاختلاف، كما ترى من اختلاف الامداد والارطال بقليل، وهكذا، فمتى صدق عرفاً ان هذا من اومداً اكتفى به ولا يجب المدقة وطلب مد يكون انقص من هذا المد او ازيد وكذا الصاع. نعم لو وزن الطعام بصاع من الصيعان فنقص الطعام عنه بمثقال او ازيد لا يكفي في اداء الفطرة وان صدق عليه الصاع بالمسامحة العرفية فيها هكذا»^٢

ثم ان الامور مختلفة [١] فمنها ما حد بالزمان كالיום والزوال والسحر، [٢] ومنها ما حد بالوزن [٣] ومنها ما حد بالمساحة والمكان كالقصر، [٤] ومنها ما حد بالمساحة كالكر و بعد بالالوعة، [٥] ومنها ما حد بالعدد كدلاء البثر ونصب الشاة وهكذا، [٦] ومنها ما حد بالهيئة كالركوع الى غير ذلك.

[١- حد اليوم والليل]

اذا علمت ذلك فاعلم: ان اليوم والنهار بمعنى واحد لقوله تعالى «يسبحون الليل والنهار»^٣ وقوله «سبع ليال وثمانية ايام»^٤، ويقابلهما الليل وهي شرعاً من طلوع الفجر الصادق الى المغرب لقوله تعالى في الصوم «ايام معدودات»^٥ الى غير ذلك من القرائن القطعية، وماورد الصبح خارج عن اليوم والليل فلعل المراد لطافة هوائه و صفاء زمانه كما شبه به هواء الجنة ولا يراه بظاهره لعدم معارضته للدالة القطعية ومن شاء ان يقف عليها فليرجع الى جواهر شيخنا قدس روحه، فاذن المراد من الليل من المغرب الى طلوع الفجر الصادق، فنصف الليل الذي هو اول وقت صلوة الليل وسط المغرب والصبح لا طلوع الشمس، فكذلك حكم شرعي يكون موضوعه الليل او النهار، فالمراد ما ذكرناه، وأما الاشكال في اليوم العرفي وليله لاختلاف اطلاقاتهم وكثرة مسامحاتهم، ولعل المراد باليوم عندهم من طلوع الشمس. وبالجمله اذا تعلق حكم باليوم عند العرف، كما اذا اخذ اجيراً يوماً فلا بد من تشخيص مرادهم، فان علم [فهو] والآ فالمرجع الاصول والقواعد.

[٢- حد السحر]

وأما السحر الذي هو افضل الاوقات ومقام التقرب من المناجاة وفضله اكثر من ان يكتب في الصفحات، فأخبره طلوع الفجر الصادق، وانما الاشكال في أوله والحق ان السحر الثلث الآخر من الليل، ويدل على ذلك قوله

١. المحقق المرافى، العناوين، العنوان السادس، الضابطة الثانية، البحث الاول، ج ١ ص ١٩٠-١٩٣ (ملخصاً).

٢. العناوين، العنوان السادس، الضابطة الثانية، البحث الثاني، ج ١ ص ١٩٣.

٣. الانبياء / ٢٠.

٤. الحاقة / ٧.

٥. البقرة / ٢٠٣.

٦. الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، كتاب الصلوة، باب المواقيت.

تعالى حكاية عن يعقوب (ع) «قالوا يا ابانا استغفر ذنوبنا انا كنا خاطئين قال سوف استغفر لكم ربى أنه هو الغفور الرحيم»^١ فى الكافى عن الصادق (ع) قال: قال رسول الله (ص): خير وقت دعوتهم الله فيه الاسحر، وتلا هذه الآية^٢، وفى اخبارهم ان يعقوب (ع) اخر الدعاء والاستغفار الى الاسحر، وفى الصحيح عنه اين افضل ساعات فى الليل، قال الثلث الباقي. وفى القوى المعتبر فاذا زال نصف الليل صلى ثمان ركعات واوتر فى الربع الاخير من الليل بثلاث ركعات، ولا ريب انهم (ع) كانوا ينتظرون افضل الاوقات، فاذا شرع فى صلاة الليل من الثلث الباقي صلى ثمان ركعات لم يبق ازيد من الربع، وفى جملة من المعتبرة «ان فى السحر ثمان ركعات ثم يوتر واحب صلاة الليل اليهم آخره كما فى الصحيح، وفى الموثق القريب منه عمّا جرت به السنة فى الصلوة، فقال ثمانى ركعات الزوال الى ان قال ثلث عشر ركعة من آخر الليل ونحوه فى مثله سنداً، وعن العليل بسند صحيح عن مولانا الباقر (ع) فى قوله تعالى «تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً»^٣ الآية، نزلت فى امير المؤمنين (ع) واتباعه من شيعة تباينامون فى أول الليل، فاذا ذهب ثلث الأول او ماشاء الله فرعوا الى ربهم، ومن الخصال فى الخصال التى سأل عنها ابوذر قدس سره عن رسول الله (ص) سئله اى ساعات الليل افضل؟ قال جوف الليل الغابر^٤.

هذا مضافاً الى النصوص الوارد فى فضل الثلث الاخير واستجابة الدعاء فيه والاستغفار، ومما يدل على ذلك قوله تعالى فى قصة لوط (ع) «فأسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احداً الا امرأتك انه مصيبها ما اصابهم ان موعدهم الصبح اليس الصبح بقرىب»^٥. فى الصافى فى العلل والعياشى عن الباقر (ع) فاسر باهلك يالوط اذا مضى لك من يومك هذا سبعة ايام ولياليها بقطع من الليل اذا مضى نصف الليل الحديث مع قوله الآل لوط نجيتاهم بسحر^٦، ولا ينافى الحديث الأول لانه لبيان النهى عن الخروج فى النصف الأول والامر بالخروج فى النصف الثانى، ويظهر من الآية الثانية ان الله نجاهم واخر جهم فى السحر مع أنه ربما يكون الليل انقص من ثمانى ساعات فكيف يمكن الجمع بين ماورد من الحث والامر بالسور الطوال والتوجه والاقبال وكثرة التضرع والادعية والسؤال، وبين ما أمر من الحث والتأكيد فى ان يؤتى بصلوة الليل فى السحر مع القول بأنه قبل الصبح اوسدس الليل او نحو ذلك، وبالجمله من لاحظ الاخبار الواردة فى فضل الثلث الباقي والآثار الواقعة فى فضل السحر لم يبق له شك ان احدهما هو الآخر، فافهم وتدبر كيلا تبقى فى حيرة كجمع كثير، فالحمد لله.

[٣- حدالشهر والسنة]

وامّا الشهر فهو فى الشريعة والعرف محمول على الهلالى لانه اسهل واضبط من الشمسى، وامّا العددي

١. يوسف ٩٧ و ٩٨.

٢. الوسائل، كتاب الصلوة، ابواب الدعاء، الباب ٢٥، الحديث الثانى، ج ٤ ص ١١١٧.

٣. السجدة ١٦.

٤. راجع الوسائل، كتاب الصلوة، ابواب المواقيت، الباب ٤٣، ج ٣ ص ١٨٠.

٥. هود ٨١.

٦. تفسير الصافى، ذيل هود ٨١.

فغير معمول به، معانته ايضاً معسور لكثير من الناس، وافصح الأدلة قوله تعالى «ان عدة الشهور عند الله اثني عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والارض اربعة حرم»^١. نعم قد حمل جمع من العلماء الاخبار الواردة في خواص ايام الشهور سعدها ونحسها على شهور الفرس بالقرائن وهي ان السائل سلمان الفارسي رضوان عليه وان اسماء الايام بلسان الفرس مذكورة فيها ولما كان السنة عبارة عن اثني عشر شهراً أو السنة ايضاً هلالية وهي عبارة عن المحرم الى المحرم ويدل بذلك تاريخنا الموضوع من هجرة نبينا صلى الله عليه وآله وادعيتنا المأثورة عن ائمتنا كدعاء آخر ذي الحجة «اللهم ما علمت في هذه السنة الخ»^٢ ودعاء اول المحرم «اللهم ان هذه سنة جديدة وانت ملك قديم الخ»^٣.

ومقتضى ما سمعت من تعريف اليوم والليل والشهر والسنة ان لا يصدق واحد منها عليه وهذا ظاهر و هل قام دليل يدل على ثبوت احكامها له الظاهر ذلك وهو امور:

منها الاخبار، ففي الصافي عن العياشي عن الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى «فسبحوا في الارض اربعة اشهر»^٤ عشرين من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول وعشر من شهر ربيع الآخر لا يطوف بالبيت عريان ولا عريانة ولا مشرك الا من كان له عهد عند رسول الله فمدة الى هذه الاربعة اشهر وفيه اخبار اخر كلها يدل على ان بدو هذه الاشهر كان يوم النحر.

ومنها اجماع علماء المسلمين على ذلك في امور كثيرة كاشهر العدة وسنة العتئين وسنين الدينة و ايام الاستبراء و ايام خيار الحيوان و يوم و ليلة الرضاع وهكذا، وما ذكرناه بالنسبة الى الشهر والسنة لا ريب فيه وكذا بالنسبة الى حكم يكون موضوعه اليوم والليلة معاً كالرضاع او يومان اوليلتان فصاعداً بخلاف ما كان موضوعه اليوم او الليل نصاً فانه لا يشتمل الملفق لعدم دليل عليه ويكذبه العرف او ما رأيت ان العلماء عن آخر اخرجوا النص من يوم التراويح، نعم ربما يطلق العرف لفظ اليوم والليل على الناقص بساعة او اكثر تسامحاً.

[فروع]

[الفرع الاول: ان المتبادر ان يحسب الملفق من المثل الى المثل ولا يلاحظ اختلاف الايام والليالي زيادة ونقص، فمن زوال الى زوال بعد يوم و ليلة وكذا من نصفه الى نصفه وهكذا وان كان احدهما اكثر من الآخر بدقة مثلاً.]

[الفرع الثاني: اختلفوا في بيان الشهر المنكسر، والحق انه كغير الملفق قديكون ثلثين وقد ينقص بيوم واحد فان كان الشهر الاول تاماً فهو تام وان كان ناقصاً فنقص والشاهد لذلك العرف، فانهم انما يعدون من عاشر هذا الشهر الى عاشر التالي مثلاً شهراً وهكذا، فلو قيل لهم ان الشهر من هذا العاشر الى

١. التوبة / ٣٦.

٢. سيد بن طاوس، الاقبال، اعمال آخر ذي الحجة.

٣. الاقبال، اعمال اول المحرم.

٤. التوبة / ٢.

الحادى عشر التالى لبنوه الى الجهل ويشهد بذلك ما هو فى تفسير قوله تعالى «فسيحوا فى الارض اربعة اشهر»^١ فراجع.

[الفرع] الثالث : اذا كان لفظ اليومين مثلاً موضعاً لحكم فلييلة الثانى داخل جزءاً ولييلة الاول خارجة، وكذا لو كان الموضوع ليلتين فيوم الاولى داخل جزءاً والثانى خارج قطعاً، والامر فيما زاد كذلك كائناً ما كان وقد صرح بذلك غير واحد. نعم قديكون عدد احدهما مثل الآخر كما اذا بيع حيوان وقت المغرب، فزمان الخيار ثلث ليال وثلثة ايام، فافهم وقس.

[الفرع] الرابع : فى بيان بعض الاوزان: مثقال الصير فى اربع وعشرون حصّة ومثقال الشرعى ثلثة ارباع الصير فى، ولكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية، فكل درهم عشرة حصّة الا خمسين؛ والرطل العراقى مائة وثلثون درهماً على الاشهر الاقوى، وكل رطل ثمانية وستون مثقالاً صيرفاً وربيع مثقاله؛ والكر الف ومأثا رطل بالعراق ولما كان كل صاع تسعة ارطال عراقية واربعة امداد فكل مدّرطلان وربيع رطل.

فلنعطف البيان الى ذكر بعض اصطلاحات، فاستمع وكل ما نذكر من المثلثات فالمراد الصير فى فنقول: تخم ده مثال است، سير كه اصطلاح اهل طهران است شانزده مثقال است، وهر چارك ده سير است، وهر من تبريز چهار چارك است، ومن شاه دو من تبريز است، پس هر رطل چهار سير و چهار مثقال وربيع مثقال است، وهر مدّنه سير و نه مثقال و سيزده نخود و نيم است، وهر صاع سه چارك و هشت سير و شش مثقال وربيع مثقال است، و آنچه شنيدى سنگ هشت عباسى است كه چارك او شانزده تخم است، و اما سنگ نه عباسى چارك او هيچده تخم است، پس وسق كه شصت صاع است پنجاه و هفت من و نيم تبريز است و هشت سير و دو مثقال بالا مى شود به سنگ هشت عباسى، پس پنج وسق كه نصاب غلات است دويست و هشتاد و هشت من و نيم تبريز و ده مثقال بالا مى شود كه دو خروار چهل و چهار من شاه مى شود به سنگ هشت عباسى بعلاوه دو چارك و ده مثقال، و اين دو چارك به سنگ هشت عباسى است و چون كر صدوسى و سه صاع و سه رطل است كه دو وسق و سيزده صاع و سه رطل مى شود، پس يك كر صدو بيست و هشت من تبريز و سه سير و چهار مثقال است كه شصت و چهار من شاه است به سنگ هشت عباسى بعلاوه سه سير و چهار مثقال، و پنجاه و شش من و هفت چارك و چهار سير و هشت مثقال، است به سنگ نه عباسى.

[الضابط الثالث : فى تنقيح مسألة العرف والعادة]

[الفرع] الخامس :^٢ لما كان اعتياد الاشياء و منشأ الاحكام كثيرة فلا بد اولاً من بيان تحققها ثم الاشارة الى احكامها، فنقول: لا ريب ان اتصاف شئ بكونه عادياً او عادة و معتاداً لا يتحقق بوجوده مرة و الا لكان كل شئ

١. التوبة / ٢.

٢. لا وجه لعدّهذا الضابط فرعاً خامساً. راجع العناوين، ج ١ ص ٢١٠ الضابطة الثالثة.

معتاداً، و ما يحكى عن بعض العامة^(٨٣) غير قابل للسمع فضلاً عن ان يكون محللاً للنزاع، و ظاهر جمع تحققه بالمرتين نظراً الى انه مشتق من العود، و اول درجة المرتبة الثانية التفاتاً الى ماورد في الحيض، ففي الموثق: اذا اتفق شهران عدة ايام سواء، فتلك عاداتها^١ و لاخلاف عند علمائنا في انصاف الحيض بالعادة بالمرتين، و كذلك عند مخالفينا، و منهم من اكتفى بالمرة على ما نقل، و اما تحققه بالثلاث ففي العناوين انه ظاهر الاكثر^٢، و فيه تأمل و انما نقل ذلك عن ابن حمزة و الحلبي في كثير السهو مع ان دليلها ظاهراً الصحيح المحدد لكثرة السهو بالسهو في كل ثلث، و الاكثر اعرضوا عنه في مورده، فقالوا ان المرجع في الكثرة الى العرف و ما عيّنوا له عدداً، و هذا هو الحق.

لكن لا يخفى عليك ان انصاف الاشياء بالعادة في العرف مختلفة فربما لا يعلم المناط فلا يتحقق بالثلاث و لا الاربع، و هذا القسم انما يكون غالباً في صفات و احوال يكون على خلاف مقتضى الطبيعة و النوع، مثل كثرة الشك و اعتياد النوم و اليقظة في زمان غير متعارف و ربما يتحقق بالمرتين و الثلاث مثل غلبة احد على صاحبه^(٨٤) في المصارعة، و من هذا القبيل^(٨٥) عادة النساء في المحيض، فظهر من ذلك انه لا دلالة لاخبار الحيض على ان^(٨٦) الاعتياد في كل شئ بالمرتين، فافهم.

ثم انه اذا شك في تحقق العادة فالاصل عدمها كما انه اذا شك في زوالها فالاصل عدمه.
و اما ملاكها فاعلم ان العادة قد تكون مناطاً و باعثاً لحكم شرعى مثل رجوع المعتادة الى عادة حيضها و مثل تحقق الخيار في البيع بالعيوب التي لا تكون عيباً الا اذا كانت ملكة و عادية كالابق و البول في الفراش و كون الفرس حروناً و احتباس الحيض و نحو ذلك، و ربما لا يكون كذلك بل انما فائدتها صرف اللفظ الى التعميم كتوابع المبيع^(٨٧) و الوقف و الوصية و غير ذلك و في عد صاحب العناوين^٣ مثل توابع المبيع من القسم الاول فيه ما فيه، او الى التخصيص

[٨٣] من تحققها لوجوده مرة. (١١٠)

[٨٤] فانها كاشفة عن المناط و هو زيادة قوة الغالب على قوة المغلوب. (١١٠)

[٨٥] لانها باقتضاء الطبيعة فقط لا بمزاولة العمل كالنوم و اليقظة. (١١٠)

[٨٦] اقول: و يحتمل ان يكون تلك الاعتياد متساقطة لبيان المراد من العادة في النساء و خصهم بها في لسان الشرع. (١١٠).

[٨٧] اذ العادة جارية بالتعميم في لفظ المبيع بحيث يشمل توابعه كمن باع سيفه فانه ينصرف الى غلافه ايضاً بحسب عادة العرف. (١١٠)

١. وسائل الشريعة، كتاب الطهارة، ابواب الحيض، الباب السابع، ج ٢ ص ٥٤٥.

٢. العناوين، ج ١ ص ٢١٣.

٣. العناوين، ج ١ ص ٢١٤.

كما في المأكل والملبوس المنهى عن السجود عليها فقد حملوا هذا المطلق عن آخرهم على المعتاد ومثل نفقة الزوجة والأقارب والمملوك ومثل حمل^(٨٨) رؤية الهلال على المعتاد وكذا الفورية في رد السلام والفسخ والاختذ بالشفعة وكذا الآيات المخوفة، وهكذا مما لا يحصى.

أما القسم الأول فنوران الحكم مدار العادة وجوداً وعدمها وزماناً ومكاناً مما لا خلاف ولا إشكال، فان دوران المعلول مدار العلة أظهر من الشمس. وأما القسم الثاني فقد جرى العلماء رضوان الله عليهم في أكثر موارد كماله جروا في القسم الأول فقد أحوالوا تابع البيع وسائر الأشياء أعلى عادات^(٨٩) الامكنة والازمنة وما اعتبروا زمن الشارع (ص) ولا إعادة قوم خاص وكذا الأوصاف^(٩٠) الرافعة للجهالة وكذا دلوا بالبئر وغسل الأعضاء وهكذا، وأما اختلفوا في قليل من الموارد، فقد قال جمع ان ما كان مكياً أو موزوناً في زمن الشارع أو في بلد فهو ربوي في جميع الامكنة والازمنة^(٩١) وكذا في المأكل والملبوس بالنسبة إلى السجدة وقد نقل الأقوال والاختلافات في العناوين^١ فراجع.

وما ذكره وان كان أحوط في الجملة^(٩٢) إلا أن الأقوى خلافه وان حكم الجميع واحد وليت شعري من أين حصل هذا الاختلاف وهذا التخصيص، مع أن فهم العرف في الجميع واحد ولو كان الأمر كما ذكره لضبطوا ما كان معتاداً في زمن الشارع ونقلوه بالتواتر لتوفر الدواعي ولأمروا التجار المتخلفين في النواحي أن يضبطوا معتادهم فراراً من الربا وطلان الصلوة، فان الشرط واقعي وليس بعلمي اتحسب أن من سجد طول عمره في الصين

[٨٨] أي على رؤية الأبصار المعتادة لا بمعنى بصر حديد. (١١٠)

[٨٩] أي من جهة التعميم والتخصيص. فالحكم إنما هو بحسب عادة كل قوم في بلدهم وزمانهم من فهمهم التعميم أو التخصيص وما اعتبر العلماء عادة زمان في زمان متأخر عنه ولاعادة قوم خاص في قوم آخر، فافهم. (١١٠)

[٩٠] فان كان الرافع للجهالة عدداً مثل ما يباع بعده كالجوز فالرافع للجهالة فيه هو العدد، وان كان الكيل فالرافع الكيل وان كان الوزن فالوزن (١١٠)

[٩١] وان كان في تلك الازمنة البعيدة فيه بعده فلو بيع الف جوز بالف ولا يساوي وزنهما وكان في بلد من البلاد مكياً وموزوناً فهو ربوي. (١١٠)

[٩٢] إنما قيده بذلك فإنه ليس بأحوط في جميع موارد فإنه اذا دار الأمر بين ما هو مأكل في بلد غيره وبين ما هو أخس منه في باب السجدة كالسجدة على اظفاره مثلاً فالأحوط بل المتعين السجدة على ما هو مأكل في بلد غيره. (١١٠)

مثلاً أن صلوته كلها باطلة؟ وكذا الكلام فيما كان مأكولاً في زمان دون زمان كقشرى اللوز.^(٩٣)
قد ذكر في العناوين^١ في هذا المقام تعارض اهل اللغة مع عدم ربطه كثيراً^(٩٤) بالمقام ونحن منه في راحة لعدم حجية الظن المطلق عندنا في الاحكام الشرعية حتى يتفرع عليها حجية الظن في اللغة لكثرة الظنون الخاصة و لبيان المطلوب مقام آخر.

[٧] في اصاله عدم التداخل^٢

و لنقدم اموراً:

[الامر الأول : ان اللفظ التداخل فضلاً من تصريحاتهم و تلويحاتهم يدل على ان محل النزاع ما يكون كل من السببين فصاعداً مقتضياً لمسبب بالخصوص، فكما كان شئ سبباً مرةً و لا يكون اخرى، فلامعنى للتداخل اذا تعدد حتى يتداخل على انه ما^(٩٥) يكون مقتضى السببين واحداً كاسباب الوضوء والغسل او مختلفاً بالشدة والضعف كأن يقتضى شئ وجوب شئ والآخر استحبابه ولذا يتداخل تحية المسجد و صلوة اخرى وجوباً^(٩٦) كانت او ندياً، والعجب من صاحب العناوين^٣ حيث اخرج ذلك من محل النزاع بان الوجوب والندب صفتان متناقضتان فلا يجتمعان مع قوله بان معنى التداخل اسقاط شئ من الاشياء لاجتماع الاشياء في الشئ، او مختلفاً بالقلّة والكثرة كاسباب النزع والكفارات والحدود ونحو ذلك فيأتى على فرض التداخل بالاكثر لا الاقل . و لا يكاد يتحقق في غير ذلك على القول بالاجتماع، وان كان غير بعيد على القول بالاسقاط، وكذا يدل على انه ما يؤتى بالمسبب عقيب السببين اذ لا يعقل تقدم مسبب على سبب . نعم يمكن القول بالاسقاط فاخرجه في العناوين^٤ لا يخلو عن شئ وان كان الفرض بعيداً او معدوماً، على انه ما يمكن الامتثال والاتباع بكل مسبب فمثل اجتماع القتل في شخص واحد بان يكون قاتلاً و مرتداً و محارباً خارج عن محل النزاع فلا شاهد فيه للفاضل النراقي قدس سره^٥ ثم لا فرق في الفروض الممكنة بين ان يكون السببان فردين كالنوم مرتين او فردين من

[٩٣] فانها في اول حدوثه ماكول و بعده غير مأكول. (١١٠)

[٩٤] فانه اذا كانت العبرة بفعل كل طائفة فاين التعارض؟ (١١٠)

[٩٥] كلمة «ما» موصولة. (١١٠)

[٩٦] والوجوب والاستحباب مختلفان شدة و ضعفاً. (١١٠)

١. العناوين، العنوان السادس، الضابطه الرابعه، ج ١ ص ٢٢٠-٢٢٧.

٢. راجع العناوين، العنوان السابع في اصاله عدم تداخل الاسباب، ج ١ ص ٢٢٩-٢٦٥.

٣. العناوين، ج ١ ص ٢٣١.

٤. العناوين، ج ١ ص ٢٣٣.

٥. عوائد الايام، العائده ٣١.

نوعين . نعم حصر امكان التداخل في الفرض الاول اقرب الى النظر .

[الامر] الثاني : فرق بين تداخل الاسباب والمسببات، فإن معنى الأولى ان يؤثر السبب الأول تأثيره فيكون ماسواه لغواً وخالياً من التأثير لفوات المحل كاسباب الوضوء اذا تعاقبت ولم يتخلل المسبب، فأنا قد علمنا من الأدلة ان حدوث كل واحد منها يوجب حدوث حالة مانعة عن الصلوة ولا يتكرر تلك الحالة ولا تشتد بل أيها سبق في اثره فلا اثر لماسواه ولازم ذلك ان لا تكليف بالأب الوضوء الواحد فلو كرره ليرتفع ما اوجبه غير الاول لكان بدعة، فلا يجري فيه النزاع، ان ما يأتي به المكلف اجتمع فيه اشياء او هو مسقط وكذا لو توضأ بقصد زوال مانسأ من غير الاول فقط لكان في صحته اشكال لو كان للقصد دخل، ومعنى الثاني ان لكل اثر ما لكل مسبب فائدة وان كان اصل الفائدة المعتنى بها حاصلًا بواحد وهذا كاسباب الغسل، فاذا يفوت من المكلف جزءاً فوائده ما تر كها من المسببات سواء نواها ام لا كما لا يخفى على المتأمل ففي الحقيقة لاجتماع ولاسقاط ولا دلالة لحديث زرارة اذ اجتمع لله عليك حقوق يجزيك غسل واحد على احدهما^١ فإن معناه أنه يرتفع بالفعل الواحد الحدث المانع عن الصلوة لانه يحصل به فوائدها ولو كان كذلك لكان تكرار الغسل لغواً مع ان لفظ الاجزاء يدل على الفرق بين الوحدة والتكرار، فافهم وهو العالم .

[الامر] الثالث : قد حققنا في تعليقاتنا على رسائل شيخنا الانصارى دام مجده^٢ أنه مالم يكن في الغسل مصلحة ملزمة حتى في العبادات لا يأمر به الشارع ومالم يكن فيه مفسدة ملزمة لا ينهى عنه وهذه المصلحة والمفسدة غير الثواب...^٣

١. التهذيب، ج ١ ص ١٠٧، الكافي، ج ٣ ص ٤١.

٢. بحر الفوائد في شرح الفرائد.

٣. الى هنا تم ما وجدته من هذه الرسالة الشريفة وكلامه لا يتم.

بخش پنجم: تقریرات و مناظرات

تقريرات المبدء والمعاد

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[الفن الاول: فى الربوبيات]

[المقالة الاولى: فى الاشارة الى مبدء الوجود]

[الفصل الرابع: فى ان الواجب الوجود انيته ماهيته]

[تكميل عرشى]

[١] قوله قدس سره «موجودية الممكن ...»^١

اختلف كلمة العقلاء فى موجودية الاشياء، فذهب سند سادة اولياء التدقيق^٢ الى موجوديتها باتحادها مع مفهوم الموجود ولم يعتبر فى صلق هذا المفهوم قيام المبدء اذ ليس عنده له مبدء قائم بالماهية لو متحد به فان الوجود على رايه ليس الا المفهوم المصدري. وله فى ذلك كلام ملخصه: «انه لا يجوز عروض الوجود المصدري لو مفهوم الوجود للماهية فى نفس الامر لان عروض شىء الآخر وثبوت له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها فيلزم التسلسل.

١. المبدء والمعاد، صدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي، الصفحة ٣٠، السطر ١٥.

٢. السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي.

و ايضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضاً، لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية لكنّها لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة لا وجوداً ولا يلزم للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضمنية جارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضة لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر، لانّها في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلاً ضرورة ان السواد والموجود في نفس الامر واحد ذاتاً ووجوداً اذ لا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيرها. واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشئ الواحد الى ماهية متقدمة ووجود متأخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار. انتهى.

وفيه انظار اوردها عليه معاصره الجليل.^٢

ونحن ايضاً نقول: عروض الوجود المصدري وان كان متفرعاً على وجود المعروض لكن ذلك لا يلزم كون المعروض موجوداً بنفس ذلك المفهوم المصدري ليلزم التسلسل اذ القدر اللازم وجوده، لم لا يجوز ان يكون لذلك المفهوم افراد واقعية موجودة بذاتها توجد المعروضات لذلك المفهوم بها قبل عروضه لها نحواً من القبلية واما ان صدق المشتق لا يوجب قيام مبدء الاشتقاق فهو قول صدق، فان المبدء وهو ما يوجد به مفهوم المشتق ويحمل فرد من الوجود، والنسبة بين الوجود والماهية اتحادية لقيام له بها في العين، انما القيام في بعض اعتبارات العقل وتعملاته وهو تجريد الماهية عن كلية الوجودات بمعنى عدم اعتبارها معها وعدم الاعتبار لا يلزم اعتبار العدم ولا العدم بحسب الظرف الخارج عن ظرف الاعتبار، فلا قيام له بها في الواقع الا في بعض مراتب الواقع لو كان مرتبة الاعتبار ايضاً من مراتبه.

و ذهب ابو الحسن الاشعري و ابو الحسين البصري و من تابعهما الى ان الوجود في كل شئ عين ذاته و حقيقته بمعنى ان الحثية المعبر عنها بوجود الفرس هي عينها الحثية

١. السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٢. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

المعبر عنها بالفرس ولا اختلاف بينهما فى الواقع، ولما انكروا ان يكون للوجود معنى عاماً مشتركاً بين الموجودات رأوا ان لفظ الوجود مرادفاته فى اى لغة كانت مشترك بين معانى لا يمكن حصرها وضبطها.

وذكرت الاقوام كما فى التجريد وشروحه^١ لابطال ذلك دلائل لا تدل الا على زيادة مفهوم الوجود العام على الماهية ومغايرته اذ بعد اثباتهم معنى عاماً للوجود وذلك غير مرامه الاشعرى من جهة أنه لم يدع عينية المفهوم العام اذ هو غير قائل به بل مدّعه مالو حناه، وزيادة المفهوم لا يلزم زيادة الحقيقة الواقعية فانّ حيثية الذات فى الواجب جل جلاله بعينها حيثية الصفات الكمالية مع مغايرة تلك الصفات بحسب المفهوم، فان موجودية الاشياء عند الاشعرى بالنفس ذواتها من دون انضمام امر اليها ووا اتحاده بها. وسنذكر ان شاء الله كلاماً يبطل هذا القول فانتظر.

وذهب الجمهور من المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهية واجبة كانت او ممكنة قائم بها قيام الاعراض بموضوعاتها.

والمعروف من اتباع المشائين هو هذا الرأى السخيف الفاسد فى كلّ ما له ماهية وجود، اما فى الواجب القيوم جلّ جلاله فليس الامر كذلك عندهم. فالوجود عند هؤلاء فى الممكنات هو امر مبائن الماهية بحسب الحقيقة والعين، ويلزم هذا المذهب الجعل التركيبى* بين الوجود والماهية كما هو المشهور منهم. والظاهر من جواب الشيخ عن بعض اسئلة بهمنيار فى الجعل وهو قوله ما جعل الله المشمش ممشأً بل جعله موجوداً، فانه نفى الجعل التركيبى بين الماهية ونفسها واثبتها بينها وبين الوجود.

* اى لا جعل الماهية ولا جعل الوجود حتى يكون الجعل بسيطاً بل جعل الماهية موجودة، وحال الجعل التركيبى والبسيط حال التصور والتصديق نظراً الى ان التصديق الذى هو الازعان عبارة عن الادراك المتعلق بالنسبة، والنسبة امر اضافى لا بنفسه من الشئين، كذلك الجعل المركب بخلاف الجعل البسيط فان حاله حال التصور يكفى الادراك المتعلق بالتصور.

وقد ابطال الفلاسفة المكرمون تلك العقيدة بلزوم الدور او التسلسل نظراً الى القاعدة الفرعية القائلة بأن ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت المثبت له.
وبامور اخرى مثل ما حققه المصنف قدس سره في هذا الكتاب^١، و خلاصته ان المفهوم من الوجود هو تحقق الشئ لامابه يتحقق الشئ وهذا المفهوم من دون جعل مستأنف.

[٢] قوله «وليست ايضاً...»^٢

اي موجودية الماهية ليست بزياة الوجود وانضمامه من الجاعل على الماهية بحيث كان من الامور الانضمامية لكونه عبارة عن تحقق الشئ بالمعنى المصدري وليست ايضاً بافادة الجاعل نفس الذات مع قطع النظر عن ارتباط الماهية الى جاعلها التام اذ لو كان كذلك لكان حمل الوجود عليها كحمل الذاتيات.

و توضيح ذلك أنهم قالوا الذات لا يعلل والعرض يعلل لانفس الذات او بامر خارج عن الذات. والمراد ان الجعل من الجاعل اذا تعلق بالذات يكفي في حمل الذاتيات عليها ولا يحتاج الى جعل مستأنف تعلق بالذات ثانياً اذ معنى مجعولية الذات بعينها عبارة عن مجعولية ذاتيات الذات. فكما ان الضرورة الذاتية التي [هي] عبارة عن تحقق الشئ بلا علة كما في واجب الوجود* اقتضت استغناء الواجب عن تعلق الجعل به كذلك الفرد لا الذاتية اقتضت استغناء الذاتيات عن تعلق الجعل بها. فبعد تقرر الذات حيث اخذت الماهية ذلك التقرر من الجاعل يكفي في انتزاع ذاتياتها عنها وحمل الذاتيات عليها، اذا معنى تقرر الذات هي تقرر ذاتياتها، وان كان في الذات ايضاً افتقار تبعي بالنسبة الى الجاعل نظراً الى ان ثبوت المحمول وهي الذاتيات

* واعلم ان واجب الوجود ممتاز عن الغير بنفس ذاته وبكونه مبداً للكل بلا واسطة امر ينضم الى ذاته حتى لا يكون ممتازاً عن الغير الا به، فانه يحتاج الى ذاك الامر فيلزم ان يكمل بهذا الامر ويكون كماله به وكلها مستلزم للنقص اي فرد من الوجود اي من هذا المفهوم اي هذا المحمول ثابت له بضرورة ذاتية ولزلية.

١. المبدء والمعاد.

٢. ١٨/٣٦.

هنا للموضوع يحتاج الى تقرير الموضوع، فالافتقار الذاتى الى الجاعل إنما هو فى الذات لافى الذاتيات وان كان فيها أيضاً افتقاراً تبعياً بخلاف الوجود، فان افتقاره الى الجاعل بالذات لا بالتبع فافادة الجاعل نفس الذات لا يكفى فى انتزاع الموجودية وحمل الوجود عليها من دون ملاحظة الماهية مرتبة الى الجاعل، فان أثر الجعل إنما هو افاضة الوجود على الذات. وبالجمله سبيل حمل الوجود على الماهية الممكنة ليس سبيل حمل الذاتيات على الذات اذ الوجود من العرضيات بالاتفاق ولا يقاس العرضى بالذاتى لان الذاتى لا يعلّل والعرضى يعلّل. وبالجمله القضية المقصودة فى حمل الذاتيات على الذات قضية توقيتية اى يحمل الذاتى على ذى الذاتى حين صدرت من الجاعل ولا القضية المقصودة فى حمل الوجود على الماهية الممكنة قضية توقيتية موقوف على تقرير الذات لا التوقيتية، هو واضح.

[٣] قوله «ليس شيئاً مستقلاً...»^١

اذ الارتباط والاضافة من المعانى التى لا يتحقق الا بالطرفين فلا يعقل تحقق الاضافة بدون المضاف والمضاف اليه وكذلك الارتباط بدون المرتبط والمرتبطة اليه.

[٤] قوله «انما [هو] اثر شئ لاشئ بنفسه»^٢

ولهذا الارتباط والافتقار قال الشيخ الشبستري:

چو ممکن گردد امکان برفشانند بجز واجب دگر چیزی نماند.
و مراده من الامكان هو الارتباط والافتقار.

[٥] قوله «و ما وجد من الآثار مستقلة بذ [و] اتها...»^٣

كالماء المسخن بالنار فانه يبقى حرارة الماء مع فناء النار وانتفائها، فنقول: ان الحرارة و ان كانت اثرأ مستقلاً ممتازاً عن مؤثره و هو النار الا ان ذلك انما هو بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة، و بعبارة اخرى النار كانت علّة محدثة للحرارة لا علّة مبقية.

وان شئت توضيح ذلك فنقول ان الكلام فى المقام انما هو فى ارتباط المعلول الى علتها التامة والمفعول الى فاعلها التام لافى الفواعل الاعدادية والعلل الناقصة، فان الفاعل التام فى ايجاد

١. ١٨/٣١.١

٢. ١٩/٣١.٢

٣. ٢٠/٣١.٣

الحرارة هو الواجب الوجود اذ لا مؤثر في الوجود الا الله، فالوجود انما هو منه وهو الفاعل مامنه وامثال النار من شرائط قبول المادة كما ان وجود زيد شرط ان يكون ابوه موجوداً أولاً ثم يكون هو قابلاً للوجود من الفاعل التام والعلة التامة. وبالجمله هذه وسائط وشرائط قبول القابل والا فالفاعل التام هو الواجب تعالى والقابل التام هو الهىولى الاولى والبواقى من شرائط قبول القابل.

[٦] قوله «وليس معنى كلامه ...»^١

ولما كان كلام ذلك البعض من الصوفية متيناً غاية المتانة، واهل العرف لنقص مرتبتهم عن ادراك المعقولات والمطالب العاليه يفهمون من الارتباط كون الماهية مرتبطة الى الواجب اذ كون الواجب مرتبطاً الى الماهية كما هو المنسوب الى الصوفية ايضاً والظاهر من الارتباط ايضاً فى نظر اهل العرف كون المرتبط للآثار اوصافاً للمرتبط اليه وكون المرتبط اليه موصوفاً لتلك الاوصاف اذ المصنف ان يرد هذا التوهم عن ذلك البعض من كلامه.

[٧] قوله «كنسبة الاعراض [بالقياس] الى موضوعاتها»^٢.

لكون الجسم اسود فان السواد نعت للجسم والجسم منعوت له وموضوع ومحل له.

[٨] قوله «وان كانت مقربة من جهة»^٣

غرضه ان الاتيان بتلك الامثلة انما هو من جهة تقريب المطلب الى الازهان الضعيفة لا التمثيل والتشبيه الحقيقى ولذا يقول المولوى:

اي برون از وهم وقال وقيل من خاك بر فرق من وتمثيل من.

[٩] قوله «كالتمثيل بالبحر والامواج»^٤

حيث انه يترأى كون البحر محلاً للامواج والامواج حالة فيه، وكذلك النور والاضلال، فهذه العلاقة الحالية والمحلية قالوا ان الواجب الوجود ايضاً كذلك.

[١٠] قوله «كالتمثيل بالشعلة المجتالة»^٥

حيث ان الخط المدور حالاً فى الشعلة والخط المتصل حالاً فى النقطة النازلة نظراً

١. ٢٣/٣١.

٢. ٢٣/٣١.

٣. ٢/٣٢.

٤. ٣/٣٢.

٥. ٣/٣٢.

الى ان القوة الباصرة قوة ضعيفة لا يمكن لها ان تدرك الشعلة والنقطة منفصلة الاجزاء فتدركها امراً واحداً شخصياً متصلاً.

[١١] قوله «الحركة التوسيطية»^١

الحركة قسمان، قسم توسيطية وهى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى، ومعلوم ان هذا الكون امر موجود فى الخارج.

وقطعية وهى كون المتحرك امراً ممتداً بين المبدء والمنتهى وهى ليست امراً متحققاً فى الخارج بل انما هو موجود فى الخيال، ورأسها هو الحركة التوسيطية، فالحركة التوسيطية يوجد منها امر ثم ينصرم ثم يوجد ثم ينصرم، كما فى الزمان وهذه التجددات والانصرامات انما يتحقق فى ذلك المتحرك، والمتحرك موضوع لها.^٢

[١٢] قوله «وراسم الماهيات وفاعل الانيات»^٣

ونقيض ذلك أنهم قالوا ان فيض واجب الوجود دائمى ومفاضه حادث والآفهو فياض دائماً وفيضه مثلاً بالنسبة الى العقل الاول والهيولى الاولى على نهج سواء، ونسبة الاشياء اليه تعالى نسبة سوائية لاتقديم فيه ولا تأخير، الا ان كل شئ يأخذ من ذلك الفيض الدائم بقدر قابليته، فيكون العقل عقلاً والنفس نفساً والطبع طبعاً والهيولى هيولى و الانسان انساناً الى غير ذلك، فالاختلاف فى التقديم والتأخير انما هو فى الاشياء القابلة للفيض لا فى الفيض والآفليس فى ذاته المقدسة تغيير ولا فى مراتب فعله ترتيب وانما الترتيب فى ايجاده تعالى للاشياء اى فى الاشياء القابلة بحسب قابليتها، وبالجملة الاختلاف انما هو فى القوابل والآففيضه واحد وامره واحد وفعله واحد وكلمة واحدة وهى كلمة كن، وامره كلمح بالبصر.^٤

[١٣] قوله «انما هو قيوم بذاته»^٥

اى مقيم الاشياء بذاته ولذا يلزمه نسب لاحقة و اضافات عارضة فالاضافة اضافة

١. ٣/٣٢.

٢. لا يخفى ان ما كتبه المقرر من الحركة التوسيطية والحركة القطعية خلاف رأى المشهور فى الحكمة المتعالية.

٣. ٦/٣٢.

٤. وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر» القمر / ٥٠.

٥. ٧/٣٢.

واحدة اضافة الواجب تعالى الى الممكنات وهى الاضافة القيومية و اضافة الممكنات اليه تعالى وهى اضافة الافتقار والارتباط والمجعولية.

[١٤] قوله «ولا يتوهم من قول المحققين من الحكماء ان حقيقته تعالى صرف الوجود»^١

ومنشأ التوهم هو أنه قديتوهم أن المراد من صرف الوجود هو مفهوم الوجود، فيتوهم كون وجود الحق صفة للممكنات، فدفع هذا التوهم أن المراد من صرف الوجود هو حقيقته لا مفهومه، وحقيقة الوجود هو الواجب الوجود فكيف يكون صفة للممكنات. ولا يخفى* أن هذا التوهم غير التوهم المزبور فى الامثلة من كون الممكنات وصفاً للواجب تعالى.

[١٥] قوله «ولهذا قيل معيته [تعالى بالماهيات الممكنة] ليست الاقيوميته تعالى»^٢

فمعنى معية الواجب بالممكنات** هو كونه مقيماً لها والمقيمية صفة فعلية

* تمثيل الصوفية بيم ونم من جهة أن نم ترشح من اليم لأنه يم، فأنه عبارة عن الرطوبة وهى الاثر الذى يحصل من الجسم المائى وبه يحصل له سهل القبول للاشكال، والبلّة غير الرطوبة.

* قالوا ان الله تعالى ليس له معية بشئ من الاشياء وليس له بيانية عزلية ولا مقارنة معية، وقال (ع): «مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة»^٣ بل له نسبة الموجودات الممكنة كنسبة العلة الى المعلول وهذا هو المراد من قوله. ثم فى خطب نهج البلاغة «قريب من كل شئ غير مجانس له، بعيد عن كل شئ غير مباين له». واوز هر شئ اقرب است فانا جميل ام بعيد انت فانا^٤ ويك خطاب آيد كه همه جا هستم پس جسم نيستم كه در جهتي باشم دون جهت ديگر تا دريك جهتي بكشى و مرا نخواهى تو مرا...^٥ من همه جا هستم «اينما تولاو اتم وجهه الله»^٦ وهذا معنى قوله (ع) «ليس له مكان وهو فى كل مكان» وقال المكبى.

اي سايه مثل كاه بينش در حكم وجودت آفرينش

والسلام.

١. ٩/٣٢. ١

٢. ١٢/٣٢. ٢

٣. نهج البلاغة، الخطبة الاولى.

٤. كذا فى الاصل.

٥. هنا كلمة لا يقرء.

٦. البقرة/ ١١٥.

لا ذاتية، فالقول بان المراد من المعية كون ذاته من الممكنات افتراء على الحكماء و كفر، بل المراد من المعية هو قيوميته للاشياء . كيف فأننا واحد من تنزلاته تعالى فكيف يكون معنا معية ذاتية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . و الصوفية ايضاً ينزّهونه تعالى من امثال هذه المزخرفات و أنما ذكر هذه الامثلة من باب تقريب المطلب لا من باب التشبيه، ولو سلم أنها من باب التشبيه لثلايلزم ان يكون تشبيهاً تاماً بل تشبيه ناقص . الا ترى انا ايضاً [اذا قلنا] ان الواجب الوجود مجرد كما ان النفس مجرد فالتشبيه في صفة التجرد لا يلزم القول بان الواجب الوجود كالنفس في جميع الجهات حاشا [و] كلا، ان الواجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات فوجوب وجوده يأبى عن تطرق شائبة الاعداد و سnoch الحالات و سمات الامكان و شوب الماهية، فأنه منزّه عن كل ذلك . و كذلك نقول ان الواجب صرف الوجود و الوجود الصرف و غير ذلك من الظلمات مع أنه لا يمكن اكتناه ذاته تعالى كما سيجي و لا يلزم من عدم الاكتناه عدم التكلم في ذاته تعالى اصلاً.

[١٦] قوله «مع ان معيته تعالى بها اشد في باب المعية»^١

و معلوم أنه لو قطع معية القيومية من الاشياء، فاين الحق و اين الخلق و اين الخالق و اين المخلوق . و لا يخفى ان من ضعفاء العقول من يبحث في الماهية التي يقول بها الحكماء، و لو كان بحثهم وارداً فالاولى بالبحث هو الواجب تعالى حيث قال في القرآن الحكيم: انا معكم^٢ و انا اقرب اليكم من حبل الوريد.^٣

[١٧] قوله «لا في نفسه»^٤

بان يكون نفس ذاته كافية في الموجدية من دون ارتباط الى الجاعل؛ و لا بنفسه بان يكون موجوداً من دون حيثية تقييدية و هي الحيثية الزائدة على ذاته كالوجود كما في السواد و الاسود فان الجسم يكون الوجود بالحيثية الزائدة على ذاته و هي السواد؛ و لال نفسه بان يكون موجوداً من دون حيثية تعليلية و هو الفاعل التام و العلة التامة.

١. ١٢/٣٢.١

٢. آل عمران / ٨١.

٣. ق/ ١٦.

٤. ١/٣٣.٤

[١٨] قوله «و هو الموجود فى نفسه بنفسه لنفسه»^١

اى هو الموجود فى نفسه اى بلا افتقار و ارتباط الى الجاعل و هو الموجود بنفسه، اى من دون حيثية تقييدية و هو الموجود لنفسه اى بلا حيثية تعليلية.

[الفصل الخامس : فى ان كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر]

[١٩] قوله «غير معلوم للبشر»^٢

و تخصيصه للبشر يوههم معلومية الكنه لغير البشر كالملائكة مثلاً فينتظر البراهين الآتية حتى يعلم أنها منتجة على التقييد او على الاطلاق، و سيجى أنها منتجة بالاطلاق.

[٢٠] قوله «نسبة الوجود الانتزاعى الى الواجب تعالى»^٣

قد مرّ بيان الفرق بين حمل الذاتيات على الذات و بين حمل الوجود على الماهيات، و هو ان فى حمل الذاتيات على الذات يكفى فيه تقرّر نفس الذات و لا يحتاج الى ملاحظة ارتباطه الى الجاعل، فتقرّر الذات مصحّح لانتزاع الذاتيات عنها و حملها عليها بخلاف حمل الوجود على الماهيات و انتزاع مفهوم الوجود عنها، فأنه لا يمكن الابحيثية زائدة و هى ملاحظة ارتباطها الى جاعلها التام اذ بدون تلك الملاحظة لا وجود لها.

وسرّ ذلك: أنه لا يفرض تقرّر الذات الا و قد فرض تقرّر الذاتيات. كيف فان الذاتيات اجزاء للذات و جزء الشئ مقدّم على ذلك الشئ فيكون تقرّر الذات فى مرتبة متأخرة عن تقرّر الذاتيات التى هى اجزائها.

بيان ذلك: ان الجعل جعل واحد غير متعدّد و أنما هذا الجعل الواحد يصدر من الجاعل و يتعلّق بالمجعول فيمرّ أولاً بفصل الماهية نظراً الى كونه خاصاً و علّة للجنس حيث قالوا: ان الفصل كالعلّة المفيدة للجنس. ثم يمرّ الى الجنس فيتحقّق الماهية النوعية، فاذا تحقّق الطبيعة النوعية ينتزع منها ذاتياتها و هو الفصل و الجنس اللذين هما جزء آن للطبيعة النوعية و يحملان عليها بلا احتياج الى جعل آخر فالقضية فى حمل

١. ٣/٣٣.

٢. ٥/٣٣.

٣. ٦/٣٣.

الذاتيات على ذى الذاتى كما مرّ قضية توقيتية حينية بمعنى أنه يحمل الذاتيات على الذات حين صدرت الذات عن الجاعل بخلاف حمل مفهوم الوجود على الماهيات، فأنه لا يمكن حمله على الماهيات ولا يصحّ إلاّ بحيثية زائدة عليها وهى ملاحظة ارتباطها الى جاعلها التام والّا فلا يكفي مجرد جعل الماهية. هذا هو الكلام فى تقدّم الفصل على الجنس فى مقام تعلق الجعل نظراً الى كون الفصل خاصاً والجنس عاماً. ولهم كلام آخر من الكمالات الاستكمالية بعكس ذلك وهوانهم يقولون ان الجنس مادة للفصل، كما قرّر فى محلّه فراجع.

بقى هنا اشكال وهوانه لما كان مفهوم الوجود على الاطلاق اى سواء كان فى الواجب اوفى الممكن عرضياً، والفرق بين الذاتى والعرضى هو أنّ كلّ مفهوم ينتزع من حاق ذات مفهوم آخر يكون ذاتيا كالناطق والحيوان من الانسان وكل مفهوم ينتزع لا من حاق ذات الشى بل يحتاج الى حيشية زائدة كالضاحك حيث لا ينتزع من حاق ذات الانسان بل يحتاج فى انتزاعه الى ملاحظة الحيشية الانفعالية فيتوهم ان مفهوم الوجود فى الواجب تعالى كذلك اى سبيله سبيل الذاتيات ينتزع من حاق ذاته اذ ليس له تعالى علة و جاعل حتى يحتاج فى انتزاعه الى حيشية زائدة مع ان مفهوم الوجود عرضى بالاتفاق.

وقديجاب اولاً ان حديث الذاتى والعرضى انما هو فى الماهيات التى يمكن فيها تصور الذاتى والعرضى ولا يتطرق الى الواجب تصور الذاتى والعرضى اذ لا يتصور فى الواجب اجزاء تكون تلك الاجزاء بالنسبة اليه تعالى ذاتيات وغيرها عرضيات، فانه صرف الوجود ليس له حد محدود ولا جنس ولا فصل.

و ايضا الفرق بينهما ان منشأ الانتزاع فى الماهيات هو نفس الماهية ففى انتزاع الناطق من الانسان منشأ الانتزاع هو نفس ماهية الانسان ومن انتزاع مفهوم الوجود هو حقيقة الوجود لانفس الذات الموجودة و شتان ما بينهما، فكذلك فى الجواب فما هو عين ذاته من الوجود هو فرد الوجود وحقيقته لا مفهومه وكذلك الكلام فى الممكنات حيث ان مفهوم الوجود ينتزع من الوجودات النفس الامرية وحقايقها. وكذلك الكلام فى انتزاع مفهوم العلم والقدرة والحيوة فان ما هو عين ذاته تعالى من هذه هو حقيقتها لا مفهومه اذ مفهومها امر عرضى.

[٢١] قوله «غير مقيدة بما دام كونها موجودة»^١

قال الشيخ في الشفا^٢ على ما حكى عنه في بيان اشرفية علم الالهى: «ان وجه اشرفيته هو كون القضايا فيه يقينية مطلقة غير مقيدة لوصف ولا مقيدة بشرط الوجود اذ موضوعه هو الموجود بما هو موجود، فالمحمول ثابت للموضوع مطلقا بخلاف الممكنات فان المحمول ثابت للموضوع فيها مادام كون الموضوع موجودا ففى العلم الالهى لا يتصور معنى للقول بان للمحمول ثابت للموضوع مادام كونه موجوداً اذ لا معنى لهذا الكلام بعد فرض الموضوع موجودا بما هو موجود بخلاف الماهيات الممكنة فانه يقال ان الانسان حكمه كذا مادام موجودا وحين كونه موجودا كما فى جميع الاعراض حيث لا تعرض للماهيات الا بعد فرضها موجودة.

[٢٢] قوله «فى الازهان عالية كان لو سافلة»^٣

يطلق الذهن على جميع القوى فى الاصطلاح الخاص وهو اصطلاح الحكماء، فالعالية كالعقل والسافلة قوه الخيال الى قوه الباصرة.

[٢٣] قوله «اذكى التسليمات»^٤

اى اذكى التنزيهات.

[٢٤] قوله «فى عالم الخلق»^٥

عالم الخلق هو الماديات وعالم الامر هو المجردات.

[٢٥] قوله «بل جميع القوى الادراكية»^٦

هذا اضراب لامن الازهان بل من الامتناع وعدم الادراك، وغرضه دفع ما يتوهم ان الامتناع فى القوى الحسية اشد من الامتناع فى القوى العقلية بل ليس بينها تفاوت فى هذا المقام وكما فى مرتبة واحدة.

١. ٩/٣٣.

٢. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة الاولى، الفصل الاول.

٣. ١٤/٣٣.

٤. هذه العبارة ليست بموجودة فى المبدء والمعاد المطبوعة (م/ ٤٢).

٥. هذه العبارة ليست بموجودة فى المبدء والمعاد المطبوعة (م/ ٤٢).

٦. ١٥/٣٣.

[٢٦] قوله «بل العقل يتصور مفهوم الوجود...»^١

و لما كان لقائل ان يقول ان الامر اذا كان بهذه المثابة ولم يكن تعالى مدركا لقوة من القوى لاحسية ولا عقلية فكيف يمكننا التصديق لوجوده تعالى الذى هو قرة عيون جميع العباد الذى يمكن ان يتصور انما هو افعاله لا ذاته والذى بحسب التصديق به هو وجود ذاته لا افعاله؛ فإشار الى بيان كيفية التصديق؛ و هو انا لانقول ان المكلف به والذى يجب التصديق به هو العلم بذات الواجب و تصوره حتى يقال انه غير ممكن الوجود و التكليف يتعلق بالممكن لا بالمتنع و لسنا فى صدد اثبات ذاته تعالى بل نقول: انه فرق بين قولنا اثبات الصانع للعالم و بين اثبات ان للعالم صانعاً. فان كنا فى صدد اثبات الصانع فهو محال اذ هو فرع التعقل و التصور حتى يمكن اثباته و قد دل الدليل على امتناع كون الوجود الحق الواجب مستقلا و متقدرا، و ان كان الثانى فهو ممكن غير ممتنع اذ قولنا ان للعالم صانعا مفهوم من المفاهيم و ممكن من الممكنات، اذ موضوع هذا القضية ممكن كما ان محمولها كذلك، فكذلك الكلام فى اثبات الوجود الحق تعالى. فان كنا فى صدد اثبات وجوده و اكتناه ذاته فالبحث وارد كما مرّ. و لسنا فى صدد ذلك بل نقول: انا نتصور الممكنات الوجودية و ننتزع منها مفهوم الوجود الكلى بل نتصور فردا منها لامحالة و هو زيد مثلا فننتزع مفهوم الوجود الذى هو ينتزع من ذلك الفرد اذ يكفى فى انتزاع الكلى تصور فرد من افراد ذلك الكلى، و تصور جميع افراد الكلى فى انتزاع ذلك الامر الكلى ليس بلازم و واجب. الا ترى انه يكفى فى انتزاع معنى الممكن الكلى تصور فرد من الممكنات كالانسان مثلا فقط فاذا تعقلنا ذلك الامر الكلى المنتزع من الممكنات وهو الوجود، فنقول انه يمكن عند العقل ان يكون لهذا المفهوم الكلى الممكن المنتزع من الممكن فردا، كان ذلك الفرد واجبا، فيرى العقل عدم امتناع فيحكم بوجود ذلك الفرد الواجب، ولا يخفى ان هذا التصور غير ممتنع. اذ هذا البرهان ليس برهانا على اثبات وجود الواجب حتى يتوقف على تعقله و تقرر فيكون ممتنعاً بل هذا مستلزمه لاثباته تعالى كما ان اثبات ان للعالم صانع يستلزم اثبات الصانع كما لا يخفى.

[٢٧] قوله «لوارتسم فى العقل»^١

يعنى انه يمتنع هذا الارتسام الا انه لوارتسم فى العقل ينتزع العقل منه لذاته هذا المفهوم، وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق مقدمها وكذلك قال نسبة الوجود الانتزاعى الى الواجب وان كانت نسبة المعانى المصدرية المنتزعة من الماهيات الى آخر ما قال .

[حجة عرشية]

[٢٨] قوله «حقيقة الوجود الصرف بشرط سلب الموضوع [و سائر الاشياء عنه] لا لا بشرط شى منها»^٢

اذلو كان لا بشرط شى ومعلوم ان اللابشرط طبيعة كلية لا ينافى الفأفيكون مفاده انه قديكون الموضوع مسلوبا عنه تعالى وقد لا يكون وهو خلاف المدعى . ثم ان المرفوع المسلوب عنه تعالى اعم من ان يكون موضوعا خارجيا كما فى السواد والجسم، او موضوعا عقليا كالذهن بالنسبة الى الصور الذهنية . وبعبارة اخرى اعم من ان يكون بين العارض و المعروض تبايناً ام اتحاداً، اما التباين كما فى السواد والجسم حيث ان بينهما تباين فى الوجود الخارجى والافتقار والارتباط الذى للعارض بالنسبة الى المعروض لا يجعلها متحدتين فى الخارج وهذا الارتباط الذى ثابت لجميع الاعراض الوجودية بالنسبة الى موضوعاتها ليس ماخوذاً فى ماهيتها اذ التقرر الماهوى لها لا يقتضى ذلك جدا الاترى ان السواد عبارة عن لون قابض للبصر وهذا المعنى والمفهوم ليس الموضوع ماخوذاً فيه بوجه من الوجوه الا ان وجود الخارجى للسواد وانما اقتضى ذلك نظرا الى عدم استقلاله فى الوجود الخارجى . واما الاتحاد كما فى الوجود والماهية حيث يقولون ان الوجود عارض والماهية معروض ومعلوم ان ليس بينهما تباين الا فى الذهن، فانهما متحدان فى الخارج .

[٢٩] قوله «فان جوهريتها ليست باعتبار كونها بالفعل لافى موضوع»^٣

بل جوهريتها عبارة عن وجودها الشأنى وهو كونها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت

١. ١٩/٣٣.١

٢. ١/٣٤.٢

٣. ٣/٣٤.٣

لا فى موضوع فالماهيات الجوهرية باى نحو من الوجود فرضت اى بجميع انحاء الوجود سواء كانت موجودة فى الخارج اوفى الذهن هذا المعنى اى الوجود الشأنى ثابت لها ولا ينفك عنها، فعلى هذا لا يلزم انقلابها حين تقررها بكنهها اذا لم يكن لذلك المعنى اختصاص بالخارج حتى يلزم من وجودها فى الذهن انقلاب، بخلاف الواجب الوجود فان حيثية ذاته تعالى حيثية وجوب الوجود والفعلية، والفعلية للاشياء والطاردية للعدم والامتناع والامكان وعدم الاستقلال وعدم الارتباط والافتقار الى الغير ولا يتطرق اليه الوجود الشأنى بل هو موجود بالفعل وبالذات وللذات فوجود الفعلى انما هو لافى موضوع وليس له وجودان وجود فعلى ووجود شأنى، فلو تصور بكنهه لزم الانقلاب المذكور.

[٣٠] قوله «والحاصل ان الواجب»^١

غرضه تعميم البرهان بالوجود الخارجى والذهنى فان الموضوع* انها يوجد فى الوجود الذهنى لا الخارجى بالنسبة الى الواجب فنقول ان الماهية مثلاً فى كل ظرف توجد تابعة لذلك الظرف فى الحكم، فالخارج نشأة والذهن نشأة اخرى، ولكل منها احكام مختصة به. بيان ذلك ان الوجود الخارجى عبارة عن الوجود الذى يكون مبدء لترتب الآثار الخارجية فى ذلك الوجود، والوجود الذهنى هو كونه مبدء لترتب الآثار الوجود الذهنى، فنشأة الذهن شئ ونشأة الخارج شئ آخر فلكل منها آثار مخصوصة ليست تلك الآثار فى الآخر بل هى موجودة بذلك، فالوجود الذى هو مبدء لترتب الآثار الخارجية خاص بآثاره وكذا الوجود الذى هو مبدء لترتب الآثار الذهنية. وان شئت قل ان الوجود الذى يترتب عليه الآثار الخارجية عدم الوجود الذى يترتب عليه الآثار الذهنية ولا شك ان الواجب الوجود موجود خارجى مبدء لترتب الآثار الخارجية فهو تصور بكنهه ويكون موجوداً فى الذهن لا بد وان يترتب عليه آثار الوجود الذهنى، وقدم ان كونه مبدء للآثار الخارجية عدم كونه مبدء للآثار الذهنية فينقل الوجود الى العدم وهذا باطل فيوجب بطلان المقدم وهو المطلوب، فقد

* كه به ذهن من آمد موضوع پيدا شد و الأدر خارج موضوعى نداشت.

ظهران البرهان تارة من اختلاف النشأة والاحكام المختصة بتلك النشأة ولزوم الانقلاب باعتبار انقلاب النشأة بنشأة اخرى، واخرى بانقلاب الوجود الى العدم وكلاهما مستقيم.

[٣١] قوله «ولقائل ان يقول»^١

لما كان من الاشاعرة وبعض الصوفية من ذهب الى اكتناه واجب الوجود بامشاهدة الحضورية ولا شك ان الادراك سواء كان بالارتسام او الحضور بل بكل من القوى يسمى علماً و يطلق عليه العلم، والبرهان السابق انما دل على امتناع اكتناؤه بالعلم الارتسامي فقط، وبالجملة فيلزم كون الدليل اخص من المدعى اذ المدعى عدم اكتناؤه تعالى مطلقاً سواء كان العلم الحصولي والحضورى فلذا اورد المصنف لقوله القائل ... حتى يجب عنه كما قال «فنقول...»

[٣٢] قوله : «فنقول...»^٢

بيان ذلك يحتاج الى تقديم مقدمات:

الاولى: انه لا ريب ان معلومية الشئ يكون على قسمين: فتارة ينتزع من الاعيان الخارجية بواسطة ... صورة كلية مطابقة للعين الخارجية فيكون تلك الصورة قائمه بالنفس و حاكية عن تلك العين الخارجية بواسطة مطابقتها لها فتكون مناطاً لانكشاف تلك العين الخارجية عند المدرك. و مرادهم ايضاً من كون الاشياء بحقائقها موجودة في الذهن هو كون صورها في الذهن، فظهر ان المعلوم بالذات هي الصورة وذلك الشئ الخارجى الذى هو ذو الصورة يكون معلوماً بالعرض و بتبعية الصورة مثلاً فالعلم بالسماء عبارة عن حضور صورة السماء عند من حضر له فالمعلوم بالذات هي الصورة الكلية المنتزعة من السماء و المعلوم بالعرض هو نفس السماء الخارجية، ويسمى هذا بالعلم الحصولي الارتسامي لكون الصورة الكلية المنتزعة من الاعيان الموجودة الخارجية حاصلة عند الحاضر و مرتسمة في ذهنه فيكون ذلك هو المناطق في انكشاف السماء معلوميتها عند من حضر له.

واخرى بحضور الهوية الذاتية التى للشئ عند من حضر له فيتعلق الابصار بنفس

الشيء الخارجى فتكون بهويتها الخارجية حاضراً عنده لا بانتزاع الصورة عنه فيكون هذا هو المناط فى انكشاف ذلك الشيء الخارجى الجزئى وبعبارة اخرى حضور ذات الشيء بذاته عند العالم وهذا اعم من ان يكون حاضراً لنفسه اولغيره. وبعبارة اخرى اعم من ان تكون سبب الحضور اتحاد العالم والمعلوم كما فى علم الواجب تعالى بذاته و كعلم النفس الناطقة بذاتها وسائر المجردات بذواتها او كان سبب الحضور قيام المعلوم بالعالم كما فى علم النفس بصورها العلمية حيث أنه ليس بوسيلة الشيء الآخر كما فى القسم الاول فان علم النفس بالسما كان بوسيلة صورتها المنتزعة عنها لكن علم النفس بصورة السماء ليس بوسيلة صورة اخرى والآن لزم اجتماع صور غير متناهية. وبالجمله قسيم هذا بالعلم الحضورى الاشرافى وهذا القسم لا يمكن ان يوجد فى الممكنات الا اذا كان العالم له نحو احاطة للمعلوم كما فى الخيال بالنسبة الى صورة وهكذا.

الثانية: انه لا بد و ان يكون بين العالم والمعلوم والعقل والمعقول كالعلة والمعلول علاقة ومناسبة ذاتية حتى يتحقق الادراك ويكون هذا عالماً و ذاك معلوماً والا فيلزم الترجيح بلامرجح ويلزم ان يكون كل من له صلاحية العالمية عالماً بكل شئ اذ لنا صلاحية العالمية بكل شئ من الماديات والمجردات و لكل شئ ايضاله صلاحية المعلوماتية لنا الا ان مجرد الصلاحية لا يكفى فى كوننا عالماً و كل شئ معلوماً لنا فلا يكتفى كون شئ مدركاً و الآخر مدركاً و لذا يقول المولوى فى شبيه هذه المسئلة: رو مجرد شو مجرد را بين.

الثالثة: ان هذه العلاقة لا بد و ان يكون علاقة العلية والمعلولية لا يكتفى فى تحقق المناسبة بينهما كما هو واضح.

الرابعة: ان العلم لا بد و ان يكون راجعاً الى نحو من انحاء الوجود اذ العلم راجع اما الى الماهية او العدم او الوجود و الاولان باطلان، اذ الماهية من حيث هى ليست الاهى فهى فى مرتبة ذاتها ليست بعالمية و لاجاهلة بل خالية عن ما وراء ذاتياتها و عن جميع الكمالات و ليس لها غير ذاتياتها فلا بد و ان يكون فيها من حيثية تقييدية زائدة على ذات الماهية حتى يكون تلك الحيشية منشأ لانكشاف الاشياء و تلك الحيشية لو كانت ماهية فحالها كحالها ليست الا هى. و اما العدم فهو امر باطل الذات، و تصورنا له انما هو

بالعنوانات و الاعتبارات فالشيء الذى هو فاقدا لذاته اى ليس له ذات بحيث يصير منشأ لانكشاف الشيء الآخر و لاريب أنا اذا راجعنا الى وجداننا وجدنا من انفسنا ان حالتنا الوجدانية غير حالتنا الفقدانية. و بعبارة اخرى حالتنا العالمية غير حالتنا الجاهلية فانحصر الامر فى الوجود، فظهر ايضا ان العالم حيثية ذاته حيثية الوجود، و عالميته راجعة الى وجوده فلولم يكن له ماهية بل كان حيثية ذاته حيثية الوجودية فوجوده عين عالميته و عالميته عين وجوده و لوان له ماهية فعالميته راجعة الى وجوده كالممكنات، و كذلك الكلام بعينه فى طرف المعلوم اذ العلم هو الذى مرتبط بها.

الخامسة: ان تلك الحيثية المذكورة لا بد و ان يكون لها جهة عليّة و اقتضاء بالنسبة الى ذى الحيثية مثلاً فان السواد و ان كان حيثية تقييدية لثبوت المحمول و هو مفهوم الاسود للموضوع و هو الجسم و مناطا لصدق المحمول للموضوع الا ان لها اقتضاء و عليّة بالنسبة الى صدق ذلك المحمول على الموضوع فانها هى العلة فى صدقه عليه، و لذا يقولون ان الحيثيات التقييدية من جهة اخرى ترجع الى الحيثيات التعليلية.

السادسة: قد ظهر لك لما ذكرنا ان العالم لا بد و ان يكون عالمياً بالذات يعنى ان حيثية ذاته حيثية العالمية و المعلوم لا بد و ان يكون معلوماً بالذات اى حيثية ذاته حيثية المعلوماتية و هذا هو المراد من قولهم انه يجب ان يكون وجود المعلوم من حيث انه معلوم عين وجوده لعالمه و الا فلا يكون العالم عالمياً بالذات و لا المعلوم معلوماً بالذات.

اذا تحقق ذلك فنقول: لاريب فى ان الواجب تعالى عالم بالاشياء بالعلم الحضورى الانكشافى الاشرافى لا الحصولى الارتسامى و له جهة عليّة و اقتضاء بالنسبة الى الممكنات فهو تعالى متعين فى العليّة و الممكنات متعينة فى كونها معلومات و لا يمكن الا يعقل كون الممكنات مدرّكاً له تعالى بالعلم الحضورى ايضا و الا يكون الممكنات علّة و الواجب معلولاً مع انه تعالى علّة و الممكنات معلومات له بالبديهة فكيف يكون العلّة منكشفاً عند المعلول بل الممكنات متعينة فى المعلوماتية و المعلولية. فظهر لك مما تقرر ان البرهان لم يكن اخص من المدعى اذ المقصود من البرهان السابق هونفى العلم الارتسامى فقط و لم يكن المصنف يعنى من البرهان السابق مطلق العلم حتى يكون اخص من المدعى كما لا يخفى.

[نقل كلام لتوضيح مرام]

[٣٣] قوله «مثلاً»^١

المثل ما يكون موافقاً لشيء في الصفات والحالات، والمثل ما يكون حاكياً عن شيء في الحالات فقط، فالأول ليس بحاك بخلاف الآخر، ومنه قوله تعالى «اليه المثل الاعلى»^٢.

[٣٤] قوله «كما تعلم انت نفسك»^٣

ولذا قال (ع): من عرف نفسه فقد عرف ربه.^٤

[٣٥] قوله «ثم تشتغل بالتفصيل»^٥

فان للنفس مراتب العقل بالهيوالى ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل، فانه اذا حصل للنفس ترقّيات وحضر له العلم بالمعقولات بكسب وترتيب مقدّمات يسمى ذلك العقل بالملكة فاذا حصلت لها زائد عليها بحيث لم يجتمع لك كسب وترتيب مقدّمات ثم اخذ نتيجة من تلك المقدمات بل حضرت المعقولات عندها دفعة يسمّى ذلك العقل بالفعل. فاذن ذلك على قسمين: نسبة المطالب والمعقولات الى النفس نسبة القابل بالقبول اى العلم علم انفعالى واخرى نسبة الفاعل بالمفعول اى العلم علم فعلى فالمراد هنا الاخير، فاذا سئلك شخص عن مسألة فتقول له دفعة اقول عند جوابه مسألتك، فهذا الكلام لعلمك بانك عالم بالمسألة ثم تشتغل بالتفصيل. ثم ان علمه الاجمالى تعالى وتقدّس بالاشياء ليس علماً تفصيلياً بها بل علمه بالمسبّبات من الاسباب نظراً الى كونه عالماً بالاسباب فعلمه بالاسباب علمه بالمسبّبات كما ان المنجم يعلم الاسباب فيعلم المسبّبات الا ان علمه بالاسباب متغير وكذا المسبّبات بخلاف علمه تعالى بالاسباب، فان علمه ثابت مع كون المسبّبات متجدّدة، فتدبّر.

[٣٦] قوله «على الجذع»^٦

فالحاصل انه كما ان توهمك لضعف قوتك الواهمة مبدء لتحقق الشيء وجوده كذلك

١. ٣٥/٤. وفي المبدء والمعاد المطبوعة «مثال».

٢. الروم/٢٧.

٣. ٣٥/٧.

٤. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤ ص ٥٤٧.

٥. ٣٥/٩.

٦. ٣٥/١١.

علمه تعالى بالشئ مبدء لوجود الاشياء.

[٣٧] قوله «ابتهاجه بكماله»^١

فان قلت: وما يراد من ابتهاجه تعالى؟ قلت: المفهوم الكلّي من الابتهاج سواء تحقّق فينا او فيه تعالى معلوم فالعلم لنا حاصل بالمعنى الكلّي من الابتهاج الاّ أنّ كيفية تحقّقه فيه تعالى غير معلوم ولسنا نعلم كما أنّ الجمعية^٢ الكلية من العلم معلوم لنا من أنّه اىّ شئ ونعلم ايضاً أنّ له فرد كامل وفرد ناقص ونعلم تفاوت مراتب العلم بالكمال والنقص ونعلم ايضاً أنّ فيه تعالى فرده الكامل وفينا فرده الناقص مع التفاوت فينا ايضاً، الاّ أنّ كيفية علمه تعالى غير معلومة لنا ولاضير فيه وهذا معنى قوله «نعم...».

[٣٨] قوله «فاذا كان للاول امر»^٣

يعنى ما كان للاول امر فيك له نظير لعلمك به أنّما هو بالقياس الى ما فيك من النظر وما ليس له فيك نظير فكيف تعلمه.

[٣٩] قوله «فان ما هو وجود بلا ماهية»^٤

ليس الاّ أنّه قال الشيخ الاشراق كل ذى ماهية فهو معلول وكل معلول فهو ذو ماهية وهذا القول لم يتلقّ عنه بعض بالقبول ولذا يقول ذلك البعض بأنّ العقول لها وجود بلا ماهية.

[٤٠] قوله «وعلمك بارادته...»^٥

يعنى ان علمك بعلمه تعالى مثلاً، امّا علمك بعلمه تعالى بذاته فهو علمه تعالى بنفسه وان كان علمك بعلمه تعالى بسائر الاشياء فهو علمه تعالى بغير نفسه فالاول صفة ذاته تعالى والثاني صفته الفعلية وكذلك العلم بقدرته وحكمته.

١. ١٥/٣٥.

٢. ظ.

٣. ٢٢/٣٥.

٤. ٢٣/٣٥ وفي المبدء والمعاد المطبوعة «فانه وجود بلا ماهية».

٥. ١٢/٣٦.

[تنبيه تقديسى]

[٤١] قوله «كالحركة»^١

فان المربع والدائرة (اى اجزائها) مجتمعة فى الوجود بخلاف الزمان فانه غير مجتمعة فى الوجود اى اجزائه فكما ان وجود الدائرة الخارجى اتمّ بالبديهية وكذلك وجودها العقلى ووجود الحركة الخارجى وماشابهها اضعف فكذلك وجودها العقلى.

[٤٢] قوله «على خلاف»^٢

فان الانسان مثلاً فى نظرنا اتمّ وجوداً منه تعالى وهو اضعف كما هو غير خفى فى توهمنا.

[٤٣] قوله «وانغما سها فى المادة»^٣

فكلّما ليس له تعلّق بالمادة يكون فى الادراك كاملاً فالعقول كاملة فى الادراك والنفوس انتقص عن ادراك العقول لتعلّقها بالمادة فاذا بلغ الى الماديات فلم يبق له اضاءة واشراق وادراك اصلاً.

[٤٤] قوله «بل لشدة كماله فى النورية»^٤

فان القوة الباصرة لما كانت ضعيفة وضاءة الشمس قاهرة لا تترك قرص الشمس كما ينفى الا ترى انك اذا دخلت البيت ربّما يكون ضوء البيت فى قوتك الباصرة ناقصاً حتّى الا يحصل لقوتك الباصرة استعداد كى تترك الضوء الكسبى من الشمس الذى كان فى البيت.

[٤٥] قوله «ويتلوه كلاً منهما قوة وضعفاً...»^٥

الوجود له حاشيتان كلتا هما فى بدو الوجود اى قوس النزول ولكل منهما شباهة بالآخر احديهما فى طرف الكمال والشرف وغاية البهاء ونهاية التمام وهو واجب الوجود

١. ١١/٣٧.

٢. ١٧/٣٧.

٣. ١٩/٣٧.

٤. ٢/٣٨.

٥. ١٢/٣٨.

والآخر فى نهاية النقص والخسّة وهو الهولى وما بينهما متوسطات لافى الشرف يبلغ الى كمال الاول ولا فى النقص يبلغ الى نقص الثانى فكلما يقرب من الاول يكون فى باب الكمال ازیدمماً كان بعيداً عنه كلما كان قريباً من الآخر يكون فى النقص ازیدمماً كان بعيداً عنه. [٤٦] قوله «كالا جسام والالوان وساير کیفیات والکمیّات ولذلك كان معرفة الاجرام والابعاد علينا اسهل...»^٢

وليعلم ان القوة اللامسة وقعت فى صف نعال جميع القوى الانسانية ولذا خلق الواجب الوجود فى جميع بدن الانسان تلك القوة. والطف منها واعلى القوة الذائقة ومن الطفيتها كونها مخصوصة بعضو خاص وهو اول اللسان. ثم الطف منها القوة الشامة لعدم احتياجها الى رطوبة لعبية كثير أو الا احتاجت اليها قليلاً وهى لاتترك الأمن الرادع وتتميز بعضها عن بعض تنها عن طيها. والطف منها القوة السامعه وهى تترك هيات الاصوات كريها وحسها، والطف القوة الباصرة وهى تترك المبصرات والانوار وهى المتصلة بقوة الخيال فيكون القوة الخيالية الطف منها لانها تترك المعانى الجزئية، والطف منها القوة العاقلة وهى تترك المعانى الكلية وهكذا لو كانت القوة العاقلة صاحب المراتب فكل مرتبة اعلى [و] الطف من الانزل الى ان يبلغ حدّ الفقد المادية وبقي التجرد الى ان بلغ الى الواجب الوجود فهو صرف الوجود والوجود الصّرف. ثم الاولى ان تفصل اقسام العلم حتى يعلم انه باى قسم من اقسام العلم لا يمكن ادراكه تعالى، فنقول: اقسام العلم يتصور على اربع: علم حضورى بالكنه وعلم حضورى بالوجه وعلم حصولى بالكنه وعلم حصولى بالوجه. أمّا الأول: عبارت است از حضور تمام هویة عينية خارجيه معلوم عند من حضر له مثل حضور نفس عند نفسه و واجب عند ذاته و كل مجرد عند نفسه. و مراد بثنائى عبارت است از علم به آثار معلوم كه آثار حضور داشته باشد در نزد من حضر له. و مراد از ثالث حصول ذاتيات ماهيت است عند العاقلة. و مراد از رابع حضور عنوانى و مفهومی است از مفاهيم معلوم مثل تصور انسان به عنوان انه حيوان ناطق لا كلام فى غير الثانى اى فى انه لا يدرك تعالى بتلك الثلاثة. و أمّا الكلام فى الثانى، فنقول

١. «عليها» (النسخة المطبوعة).

جميع المفاهيم و الماهیات نسبتشان باهم نسبة بینونة و العزلة است مثلاً مناسبتی بین مفهوم حیوان و مفهوم ضاحک و مفهوم ناطق و مفهوم انسان من حیث انها مفهومات نیست پس حمل نمی شوند بیکدیگر بحمل موافات.

و اما الوجود ففیه اقوال ثلاثة: احدها آنکه وجود افرادی نداشته باشد، بلکه منحصر باشد در فرد واحد شخصی خارجی و غیر او همه موجودند بالعرض و تبع، او در وجود واحد است لا غیر و لا یتکثر بتکثر الماهیات و الاعیان الثابتة.

و ثانیها آن است که وجودات را افراد متکثره ای است که یتکثر بتکثر الماهیات و آن افراد همه از یکدیگر ممتازند و نسبت همه آنها در نفس الامر نسبت تباین است و بالجملة بینونة کلیه و العزلة دارند من جميع الجهات پس آثار هر يك غیر از دیگری است، هذا هو مذهب تبعة المشائین، و لا یخفی انه يستلزم التعطیل فی الوجود غیر می تواند یکی جاعل باشد و دیگری مجعول و یکی مبدء باشد و دیگری نه، بلکه باعث ترتب آثار کلیه بر طبایع کلیه می شود بلکه مستلزم ترجیح بلامرجح است، زیرا که امکان جز از جمله لوازم این وجود شد و واجب آن می بایست امر بعکس باشد نظر به اینکه وجودات همه متباینند بذاتی بینهایت و همه آنها هم وجودند.

ثالثها آنکه نه از قسم اول است که وجود واحد بالشخص باشد و نه ثانی است که متکثر باشد بتکثر الماهیات بلکه در عین کثرت وحدة است و در عین وحدة کثرت. و بعبارة اخرى در عین مناسبة مبیانة است و در عین مبیانة مناسبة است یعنی از جهتی وحدة دارد و از اخرى کثرة، و دلیل بر او همان دلیل است که دلالت بر اصالت وجود می کند که او دلالت بر مبدئیت وجود و مصدریت احکام و آثار از او.

اما الوحدة فی الکثرة فالاولاً نقول: ان الوجود ما به الامتیاز فیہ عین ما به الاشتراك و ان الوجودات لا محالة احدها معلول و الآخر علّة و ان وجود العلّة لا محالة اقدم و اشدّ اقوی من وجود المعلول فلولا الوجود امرأ و حدانیاً فای معنی للاشدية و الاضعفیه و الاقواءیه، زیرا که نمی توان گفت که این سواد اشد از آن بیاض است و این خط اقوی از آن سطح است و هکذا. و اما اینکه جزء ندارد زیرا که آن جزء یا از سنخ وجودات است پس نقل کلام در او می کنیم زیرا که او نیز وجود است و هکذا، یا لازم می آید تسلسل یا دور، بطلان هر دو

ضروری است. و یا از سنخ اعدام است، لازم می آید که امر وجدانی مرکب باشد از امر وجدانی و فقدانی. پس آنکه وجود مفروض شده او به تمام ذاتش وجود نشد. و یا آنکه ماهیت است یعنی نه وجود است و نه عدم، او نیز امرش واضح است.

و اما آنکه ما به الامتیازش عین ما به الاشتراك است، همان دلیلی که آخوند ملاصدرا در اول اسفار ذکر می کند کافی است^۱ و او این است مضموناً که وجود نه مخالف جنسی دارد نه تمایز فصلی و نه تباین و تغایر نوعی، نفی همه اینها دلالت بر وحدتش می کند و چون وجود واحد نیست بلکه وجوداتند همین دال بر کثرتش است، پس جهت وحدتش عین کثرت و جهت مابینتش عین جهت مناسبتش است.

و مخفی نماند که کلام در حقیقت وجود است نه در مفهوم مشترکش. و از همه اینها که ذکر شد معلوم شد که اشتراك وجودات در مفهوم است، کلام ما در حقیقت وجود است، و معلوم شد نیز که وجودات باهم بینونت صفتی دارند نه بینونت عزلی، یکی علت است و دیگری معلول، یکی اشد است و دیگری اضعف، یکی اقدم است و دیگری نه، بر یکی امری مترتب می شود که بر آن دیگری این امر مترتب نمی شود. پس وجود طبیعت واحدی است از جهت یکی به عبارت دیگر بگو که طبیعت نوعیه ای است چه در واجب و چه در ممکن، همه يك طبیعت است پس اشتراك دار ندر طبیعت، ولی بینونت دار ندر صفت، که یکی اشد است و دیگری اضعف، بلکه عین شده و ضعف است، یکی غنی است، بلکه غنای محض است و دیگری فقیر بلکه فقر صرف است، یکی مرتبط است بلکه عین ارتباط است و دیگری مرتبط الیه، و یکی صرف وجود است و وجود صرف است و دیگری وجودی است که شوب عدم و سمات امکانیه و ماهویه در اوست، پس معلوم شد که ما به الامتیاز در او عین ما به الاشتراك است، و چون وجود بسیط خارجی است، این اقتضاء می کند که حاصل نشود در عقول ما و الاً انقلب الخاریة بالذهنية، و بسا باشد شی تصورش ممکن نیست لضعف عقولنا، و لکن لابد است لقیام البرهان تصدیق بر آن نمود.

ثم اعلم ان هنا كلمات ثلاثة: احدها ان العلم بالعلة المعينة يقتضى ويستلزم العلم بالمعلول المعين. و ثانيها ان المعلول المعين الخاص يقتضى علته ما. و ثالثها ان المعلول

۱. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل السابع، ج ۱، ص ۶۸-۷۱.

المعيّن لا يقتضى العلة المعيّنة .

اما الاولى فنقول لاشك ولا ريب ان المركز من العلة بالذات ومن المعلول ايضا كذلك، فالافتضاء أنّما هو في مرتبة ذات العلة، والمقتضائية ايضاً كذلك في المعلول، فالعلم بالعلّة المعيّنة يقتضى العلم بخصوص اقتضاء المعلول المعيّن وخصوص اقتضاء المعلول المعين عين المعلول المعين كما هو المفروض من أنّ المقتضائية عين ذات المعلول فالعلم بالعلّة المعيّنة يقتضى العلم بالمعلول المعين . ولما كان العلم راجعاً الى الوجود فعلم العلة بمعلولها عين ذاتها فالعلم عين العلة وكذلك في طرف المعلول، وهذا جار سواء كان العلة والمعلول من الوجودات او من الماهيات .

و اما الثانية ان المعلول المعين علة ما لعلّة معيّنة سواء كان هذا ايضاً في الماهيات او في الوجودات لافى الماهيات فانّ علة الافتقار فيها أنّما هو الامكان وهو طبيعة كليّة عامّة ولا دلالة للعام على الخاص، ولا في الوجودات فهو ان علة الافتقار فيها هو الارتباط وهو طبيعة كليّة ايضاً فلا دلالة للعام على الخاص .

و أمّا الثالثة فهو اذا قلنا ان العلم عين ذات العلة فالعلم هو العلة في طرفي العلة والمعلول فالعلم بالعلّة يكون علة للعلم بالمعلول ولو كان العلم بالمعلول الذي هو عين المعلول علة للعلم بالعلّة اى عين العلة يلزم الدور وهذا واضح .

ولكن هنا اشكال قوى وهو أنّه كما أنّ العلة المعيّنة يقتضى المعلول المعيّن والالزم تساوى نسبتها الى جميع المعلولات فلا يتعين المعلول المعيّن فكذلك العكس والالزم تساوى نسبة المعلول المعيّن الى العلل فلا يعيّن العلة كما لا يخفى .

والجواب، نعم لكن هذا التعيّن ايضاً أنّما هو من جانب العلة فالعلّة تخصّص المعلول وتعيّنه، الا ترى انّ الجنس يقتضى فصلاً ما ولا الفصل المعين كالناطق مثلاً يقتضى حصّة خاصّة من الحيوان، فانهصر فيه ايضاً من جانب العلة لا غير نظراً الى ان الفصل كما قالوا كالعلّة المفيدة للجنس هكذا ان الطبيعة النوعية الانسانية يقتضى تشخصاً ما ولكن التشخص الخاص هو الذى يقتضى حقّه من تلك الطبيعة . وكذا ان المادة بطبيعتها يقتضى صورة ما واحتاج الى سنخ الصورة ولكن شخص الصورة يعيّنّها ويحفظها، وهذا معنى قولهم «الشيء ما لم يجب من العلة لم يوجد» يعنى ما لم يسدّ جميع انحاء عدمه ولم يتعيّن لم يوجد وعلى هذا

يستقيم معنى قوله (ع): «يا من دلّ على ذاته بذاته»^١ وفي الرؤية في مناجات الخمسة عشر: «عميت عين لا تراك و كل الظهور ليس الا منك»^٢ هكذا في الاحاديث للمتتبع.*
الكلام الى هنا في الوحدة في الكثرة وهو قوس النزول. واما الكلام في الكثرة في الوحدة فنقول: ان هنا ايضاً مقامات:

الاول: لاريب في تحقّق الشدّة والضعف في الوجودات، وان وجود العلة اقوى واشدّ من وجود المعلول الى ان يصل الى الواجب فهو علة العلل، فهو في باب الوجود اشدّ من الجميع فكلّ كمال يكون في الشئ اقوى فهو في باب الوجود ايضاً اقوى، ففي الانسان قوّة نباتية وفي الحيوان ايضاً كذلك وفي الشجر كذلك ولا ريب ان الانسان قوّة النباتية اقوى من القوّة النباتية التي في ساير الحيوانات وفي الشجر.

الثاني: أنّه لا بدّ في تعريف الاشياء الكونية من قيد فقط وبشرط لا والا لما يتمّ التعريف المختصّ به مثلاً الشجر هو الجسم النامي بشرط لا او فقط اي بشرط ان لا يكون فيه القوّة الحسيّة وكذلك الحيوان هو الجسم النامي الحساس فقط، والا لم يكن التعريف تعريفاً للشجر والحيوان بالكنه وكذا الانسان وسائر الماهيات فيكون جميع الماهيات مركبة من امر وجودي ثبوتي ومن امر عدمي. وبالجمله فلا بدّ من قيد الفاقدية لكمال ما فوّه الى ان ينتهي الى غاية الغايات وهو واجب الوجود فيلغى فيه قيد الفاقدية فأنّه تعالى واجد لجميع الكمالات وليس بفاقد لكمال من الكمالات ولذا نقول ان واجب الوجود ليس له ماهية بل حقيقته انيته، فكلّ ما فوق واجد لكل ما كان تحت واجداً له ولا عكس، كما قلنا. ففي تعريف الشجر يقال انه جوهر جسم نامي فقط اي ليس له كمال آخر بل فاقد لكمال الحيوان، وهكذا الى ان ينتهي

* كقوله في نهج البلاغة: «ظاهر في الباطن وباطن في الظاهر» وهذا صريح في المطلب وعدم صراحته أنّما هو من عدم الاطلاع على المضمون.

١. دعاء الصباح لامير المؤمنين (ع)، مصباح السيدين الباقي، بحار الانوار، كتاب الصلوة، ج ٨٧، ص ٣٣٩ و ج ٩٤ ص ٢٤٢.

٢. هذه العبارة من كلام امير المؤمنين (ع) المنقول في احتجاج الطبرسي، ولم يذكر في ضمن مناجاة خمس عشر لسيد الساجدين (ع).

الى مبدء الكمالات و الا لم يكن الحد المذكور حداً للشجر .

الثالث: ان جميع المفاهيم الثبوتية منتزعة من جهات الفعلية التى للاشياء والعدمية من جهة تعدد الفعليّات [فى] ساير الاشياء فمفهوم النامى ينتزع فى الشجر من جهة الفعلية فيه و المفهوم العدمى ينتزع من قيد فقط . و بعبارة اخرى الوجودية من الوجودية والعدمية من العدمية و لو انتزع الثبوتية من العدمية من جهة العدم يلزم ان يكون العدم مبدء للوجود وهو باطل لامحالة و لو كان الوجود مبدء للعدم يلزم انقلاب الوجود الى العدم و هو ايضا باطل .

الرابع: كل عال واجد لكمالات الدانى بوجه اعلى و اكمل . و تفصيله: ان جهة القوة فى كل شئ يرجع الى الهولى كما ان جميع جهات الفعلية يرجع الى القيوم تعالى جدّه، ففى كل شئ جهة فعليته هى جهة كماله و جهة قوة هى جهة نقصانه، و الفعلية هى الوجدانات والقوة هى الفقدانات لكمال اشياء آخر كما قلنا . فنقول ان الشدة فى السواد مثلاً عبارة عن كون الجسم واجداً فى ملكة السواد [فى] المرتبة التى هى قريبة من وجود معنى السواد والضعف هو بعده عن تلك المرتبة و كذلك الباقي والبياض ايضاً فاقد لمرتبة السواد التى هى كمال السواد و كذلك كل من الضدين فاقد لمرتبة ضده و كذلك كل مرتبة من مراتب كل منها فاقد لمراتب ضده فالمرتبة العليا التى هى قريبة من المعنى الحقيقى اتم و اكمل فى الوجودية . و بالجملة كلما قرب من المعنى الحقيقى يكون اكمل فى الوجود و كلما بعد و قرب من القوة التى هى حقيقة الامكان و اللافعلية التى وقعت فى صف نعال جميع الموجودات فهو اضعف فى الوجود، فالشجر مثلاً فاقد لكمالات الحيوان، اذ الشجر جوهر نامى و الحيوان هو مع الزيادة [فى] قولنا حساس متحرك بالارادة و كذلك الانسان بالنسبة الى الحيوان فانه هو مع زيادة انه مدرك لنعوت كليّه و المفاهيم العالية و المعانى المتعالية، و هكذا يذهب متصاعداً الى العقل الفعّال و العقل الاول و الى واجب الوجود، فكل مرتبة من مراتب الفوق مشتمل على امر زائد على ما اشتمل السافل عليه، فالوجود بما هو وجود كمال للشئ كما ان الفقد نقصان له فالحيوان اكمل فى الوجودية من الشجر .

فاذا تحقّق ذلك فنقول ان حصّة النماء فى الحيوان اعلى منها فى الشجر و فى الانسان اعلى منها فى الحيوان، و كذلك الحسن فى الانسان اعلى من الحيوان و هكذا الى ان بلغ الى العقل العاشر فيه ايضاً جميع الكمالات الكونية بوجه اعلى الاّ انه لا يترتب عليه آثارها . و هذا ايضاً نحو آخر من الوجود الذهنى غير مصطلح عندهم اذ الوجود الذهنى هو الذى لا يترتب

عليه آثار الشيء وهكذا الى ان بلغ الى العقول الاربعة . احدها الحقيقة الجبرئيلية وشغله افاضة العلوم حتى الى بعض الانبياء كالنبي على بيته او طائفة مثلاً لا على مثل نبينا محمد (ص) اذ هو فوقه، لذا يصعد جبرئيل من مكانه في ليلة المعراج، ولم يقل احداً جبرئيل صعد، بل يقولون انه نزل [على غير نبينا (ص)] . والثاني الحقيقة الاسرافيلية وشغله افاضة الصور . والثالث الحقيقة العزرائيلية وشغله نزع الصور الى ان بلغ الى العقل العاشر وهو الحقيقة المحمدية (ص)، فجميع الكمالات التي في الممكنات موجودة فيه (ص) بنحو اعلى، وفيه جميع تلك الكثرات الامكانية الا أنه لا يترتب عليها آثارها فيمكن ان يكون العقل الاول مصدرًا لجميع مادون دفعة واحدة لكونها موجودة فيه الا أن القصور أنما هو في القوابل فكذلك الى ان بلغ الى علّة العلل وهي الواجب الوجود، فالكلام الكلام، فهو مستجمع لجميع الكمالات الدونية بنحو اعلى فهو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بالشدة والعدة والمدة بخلاف العقول فإنها فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بالعدة والمدة لا بالشدة، فكل الموجودات والماهيات الامكانية موجودة في ذاته تعالى، لكن على الوجه الذي هو كلّها اسماء الله تعالى وعنوانات له من قبل مفهوم العالم . وهذا هو الكثرة في الوحدة، وصفاته الذاتية من العلم والقدرة والحياة عين ذاته، وكما لا يمكن لنا العلم بذاته فكذلك بصفاته الذاتية لا بالعلم الحضورى الاشرافى بقسميه ولا بالعلم الارتسامى بقسميه بل بطريق اولى، وأنما لنا العلم بصفاته الفعلية كالرازية والخالقية لا بالعلم الحضورى الاشرافى بل بالعلم الحضورى بالوجه وهو العلم به بالعلم بالآثار والعنوانات .

[٤٧] قوله «والحكماء المتألهون العارفون به»^١

وهم الحكماء الذين يعرفون حقائق الاشياء بالمشاهدة الحضورية لا بالعنوانات الكلية يعرفونه تعالى لا بالكنه بل بالوجه ايضا .

[٤٨] قوله «فنحن نعرف الحق الاول»^٢

ولا يخفى ان هذا غير خال من ادعاء امر المعروفة كما لا يخفى .

[۴۹] قوله «لعله لا يمكن...»^۱

ظاهر هذا الجواب منه ليس جواباً بتياً وان كان مضمون الجواب مجزوماً به، وهو عدم امکان مشاهدة ذاته، ولعله ره لم يكن ما يطمئن في مقابل السائل من البرهان. ولك ان يقول ان الجواب جواب بتى وقوله «لعله» من قبيل عبارات الشيخ في كتبه، فيكون المراد من الجواب انا وان جوزنا شهوده تعالى للمتألهين ولكن تجويزنا الشهود كان اعم من الاشراق بالكنه اوبالوجه ولادلالة للعام وهو الشهود على الخاص وهو كونه بالكنه كما لا يخفى.

[۵۰] قوله «حتى المعلول الاول»^۲

الوجود هو النور به يتنور الاشياء فهو ظاهر ومظهر، وقد عرفت ان كل كمال في الدانى فهو في العالى بوجه اكمل الى ان بلغ الى غاية الغايات وهو واجب الوجود فهو مستجع لجميع الكمالات. اذا عرفت ذلك فاعلم ان كل صفاته الكمالية مظهر الاشياء الموجودة، پس عقل اول كه او معلول اول است داراى جميع صفات خداوندست يعنى مظهر است او از براى صفات واجب الوجود، زیرا كه او نیز علم و حيوۀ و قدرۀ دارد و هر چه واجب دارد او نیز دارد و الا مظهر بعض می شود دون بعض، لكن هر چه دارد على وجه انقص من واجب الوجود دارد و لكن همه صفات را مظهر است بیک نسق، نظر بخلو او از ماده و همچنین قوس نزول تا بر سده نفوس كليه، همه در مظهر صفات بیک نسقند، ولى هر دانی انقص است در مظهریت از عالى كه همه مظاهرند از براى صفات واجب تعالى تا بر سده مادیات، پس در آنجا فرق حاصل می شود با مجردات زیرا كه بیک نسق نیستند نه از این جهت كه آنها خالى اند از همه كمالات، بلکه آنها هم مظهر جميع صفات كماليه اند لكن چون به مباشرت ماده است این ماده را مدخلیتی است و لذا بعضی از صفات در ایشان خوب بروز کرده بر وجه كمال و بعضی بر وجه ضعف چنانچه يكی را می بینی در او صفت شجاعت بروز کرده و دیگری را صفت علم و هکذا. و چون ائمه ما علیهم السلام و همچنین پیغمبر ما (ص) و سایر انبیاء (ع) در مقام بشریت بودند مباشرتی با ماده کرده بودند و ماده را در وجود ایشان مدخلیتی بود زیرا كه پسر عبدالله بود چگونۀ ماده را مدخلیتی

نباشد فلذا بعضی از صفات واجب زیاد بروز داشت در بعضی و به آن جهت الشجاعة الحسينية شدو العبادۃ السجادية گردید و کذا السخاوة والقدرة الى غير ذلك، و مع قطع النظر عن مقام البشرية ظهور صفات در ایشان بیک نسق است هر قدری که این صفت بروز و ظهور دارد به همان قدر صفت دیگر بروز دارد، و آنکه فرمود: «اوتيت جوامع الکلم»^۱ عبارت از ائمه ماست سلام الله عليهم که حقیقه صفات کمالیه خداوند ایشان بودند و همه در ایشان بروز کرده بود، اسماء حسنی بودند و همچنین خود آن جناب بهتر از همه مظهر بود و لذا «خلق عظیم» شد فی قوله «انک لعلی خلق عظیم»^۲.

اذا تحقق ذلك فنقول مثلاً: عقول چون هم جهتی دارند و هم وجود و امکان ذاتی ایشان کافی است در وجود ایشان احتیاجی بمواد و استعداد ندارد و ایشان از عالین اند چنانچه در حدیث^۳ می فرماید: «ان لله ارضاً بیضاء» الی قوله که می فرماید: در آنجا جماعتی هستند اطلاعی ندارند از خلق آدم اولاً که همه محو مشاهده جمال حق شده اند و ایشان مکلف به سجده آدم نیستند و لذا فرمود «استکبرت ام کنت من العالین»^۴ للشیطان مدهش علیه اللعنة والنیران که تو هم مطلق نبودی و تعبیر می کنند از ایشان بملائکة مهمیمة و گذشت اینکه وجود ایشان نیز مثل وجود ماهیات امکانیه محدودند که از حدود و جودات منتزع می شوند و از قید فقط و امر عدمی حد ایشان مأخوذ می شود که جواهر مجرد فقط و بشرط لا و مصادیق نفی کمال دیگر است که مافوق هر ماهیت است و اینکه امور وجودیه و ثبوتیه منتزع می شوند از فعلیات که در ایشان است و علم ایشان نیز بنفس ذاتشان عین ذاتشان است و علم نیز راجع به وجودات نظریه اینکه امر عدمی مناط مبدئیت علم نمی شود پس چون ایشان مظهر واجب الوجودند می خواهند شهو واجب الوجود نمایند، مشاهده ذات خود می کنند و علم به هم می رسانند بذات خود و علم نیز عین ذات است و ذات چون محدود بود علم ایشان نیز محدود است لا محاله پس ذات ایشان لا محالة حجاب شهو دکنه واجب

۱. نقل هذا الحديث بالفاظ ثلاثة: اوتيت جوامع الکلم، و بعثت بجوامع الکلم، و اعطيت جوامع الکلم. نقلها مسلم و البخاری و احمد بن حنبل و ايضاً الآجری فی کتاب الشريعة و محیی الدين بن العربي فی التجليات الالهية.

۲. القلم / ۴.

۳. ابن ابی جمهور الاحسائی، عوالی اللثالی، الحديث ۱۴۴، ج ۱، ص ۱۰۰.

۴. ص ۷۵.

نشود مشهود نشد ایشان را مگر عین ذات خودشان و معلوم است که عین ذات خود اثری است از آثار واجب الوجود و این نیست مگر علم اشراقی حضوری بوجه لا بکنه و این است معنی حدیث یا عبارات عرفا که «العلم حجاب الله الاکبر».

و بعبارة اخرى اوضح مثلاً هرگاه به آینه نگاه کنی زید را در آنجا ببینی، لاشک و لاریب که زید را بجمیع اعضائه و جوارحه کماهی دیده و ادراک نمی شود زیرا که آینه حاکی از حقیقه زید بوده است و حقیقه زید محکی عنه او است بی کم و زیاد. لکن باز می گوئیم این حقیقه زیدیة که ادراک بالکنه باشد نیست بلکه باز بالوجه است، فکذلك مشاهدة المعلول الاول للحق تعالى باعتبار مشاهدة نفس ذاته که نفسش نظیر آینه است از برای شهود حق، والحاصل آنکه معلول دوم نیز ادراک می کند واجب الوجود را، به همین طور است و لکن با دو حجاب که یکی ذات معلول اول باشد و دوم ذات خود و هکذا هرچه پائین می آید قوس نزول حجابات می شود پس در عقل سوم سه حجاب و در چهارم چهار و هکذا.

[۵۱] قوله «ترك الالتفات»^۱

التفات عبارت از غور در ادراک است پس اگر ملتفت عالی باشد از ملتفت الیه، باید در مقام التفات تنزل بکنند بمرتبه ادراک دانی باشد باید تصاعد بکنند، و اگر نه دانی نه عالی باشد نه تصاعد و نه تنزل می خواهد.

و اما تصویر مطلب در نفس ناطقه اینطور است، مثلاً بسا می شود که شخصی مشغول به طعام خوردن است و لکن در این اثنا مطلب بلندی و امر مهمی ابراز و بنظرش می رسد و نفس التفات و توجه باو... بالمرّة طعام خوردن را فراموش می کند، حتی اگر پیروی نمی داند چند لقمه خورده و حتی نمی داند در کدام ظرف خورده، لذتی هم از آن طعام نخواهد برد، پس ترك التفات به طعام کرده، و لکن مستلزم نفی علم به طعام نیست، چنانچه این مطلب معهود است از جناب امیر المؤمنین (ع) که تیر را از پای مبارکشان کشیدند خبردار نشد، و کماهی نفس التفات باندنی می کند محو اعلی می شود از او، کما اینکه مشغول به شهوات نفسانیة می شود از جمیع مدرکاتش ذاهل و غافل می شود.

[٥٢] قوله «وانها عين العالم»^١

بعد از آنکه اثبات شود که عالم شخص واحد است و مخفی نمائد که باین مطلب آسان می شود مراد از قول جناب افضل الاوصیاء که فرمود: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»^٢ یعنی ان كشف الغطاء ممتنع كما هو مفاد كلمة لو، لكن این امر ممتنع اگر فرض امكانش بود، من چنان محو واجب الوجود شده و التفات باو دارم که از وجود مقید و وجود خود بالا رفته ام و در مقام علم بوجود مطلقم یقین من زیاد نمی شود.

[الفصل السادس : فی بساطته تعالى]

[٥٣] قوله «وجودية عينية او ذهنية الى آخره»^٣

الفرق بين المادة والصورة والجنس والفصل انما هو بشرط لا ولا بشرط فان لوحظ الحيوان مثلاً منفصل الهوية من الناطق يكون مادة وهو معنى بشرط لا من الصورة و كذلك الناطق اذا لوحظ منفصل الهوية من الحيوان فيكون صورة وهو معنى بشرط لا من المادة و اذا لوحظ الحيوان متحد الوجود مع الناطق لا منفصل الهوية يكون جنساً و كذلك الناطق مع الحيوان يكون فصلاً و هذا معنى لا بشرط ولا اختصاص للمادة والصورة بالمادة والصورة الحيتين الخارجيتين بل اذا لوحظ كل من الحيوان والناطق بشرط في الذهن يكون احديها مادة والاخر صورة فتكونان مادة وصورة ذهنييتين . فعلم من ذلك الفرق بين الاربعة وهو كون الجنس والفصل متحدين في الخارج بخلاف المادة والصورة فانهما متباينان على ماذهب اليه المشائون حيث يقولون بكونهما متباينين في الوجود الخارجي . و اورد صاحب الاسفار على ما حكى عنه: «ان الحيوان والناطق ان كانا متحدين في الخارج بحسب الواقع فباعتبار المعتبر لا يصيران متباينين و ان كانا متباينين فلا يصيران بالاعتبار متحدين فان كان الجنس والفصل متحدان في الوجود الخارجي كذلك المادة والصورة.»^٤ انتهى كلامه مضمونا على ما سمعت .

١. ١٢/٤٠. ١

٢. بحار الانوار، ج ٤٠، ص ١٥٣، الباب ٩٣، الحديث ٥٤؛ ج ٦٩، ص ٢٠٩ و ج ٨٧، ص ٣٠٤.

٣. ٢/٤١. ٣

٤. الاسفار، السفر الاول، المرحلة الرابعة، الفصل الخامس.

ومع قطع النظر من هذا الايراد نقول انه قديقال فرق بين الاجمال والتفصيل، فالانسان المجمل هو الذى ليس كل جزء من اجزائه متميزاً عن الآخر والانسان المفصل هو الذى لوحظت اجزؤه متميزة جنسه من فصله وفصله من جنسه ونمائه من جسميته وجسميته من جوهريته الى غير ذلك من المفاهيم الموجودة فيه. وبالجمله فبملاحظة الدرجات فيه التى هى عبارة عن ملاحظة اجزائه مفصلة لا يكون اجزؤه متحدة فى الخارج كما لا يخفى. ولعل قول المشائين بالمباينة مبنى على هذا البيان فمقام الاجمال فى الانسان مثلاً هو كون اجزائه متحدة فى الوجود الخارجى، فالانسان المجمل هو المحدود والجنس والفصل اجزاء حد الانسان.

[٥٤] قوله «تقدماً بالطبع»^١

وهو فى الاصطلاح تقدم العلة الناقصة على معلولها. وقد يطلق ويراد بها التقدم بالذات فيكون اعم من التقدم بالعلة الناقصة والتامة على معلولها. وقد يطلق ايضا على التقدم بالماهية الذى هو قسم من اقسام التقدم. فان شئت فقل ان المراد من التقدم بالطبع هنا هو التقدم بالذات الشامل للاقسام الثلاثة فيشمل البرهان لنفى جميع الافراد عقلية او خارجية، فلا يكون الدليل اخص من المدعى.

[طريقة اخرى]

[٥٥] قوله «بعض اجزائه الى بعض علاقة...»^٢

يعنى انه يعتبر فى تحقق طبيعة حقيقة ان يكون بين اجزائها ارتباط وعلاقة لزومية من الطرفين بان يكون تلك العلاقة علاقة العلية والمعلولية فيكون احد الجزئين علة والآخر معلولاً كان يكون احدهما جنساً والآخر فصلاً او احدهما مادة والآخر صورة فان بينها علاقة عليية ايجابية وارتباط من الطرفين فان الجنس فى ابهامه مفتقر الى الفصل المحصل، والفصل فى خصوصيته مفتقر الى الجنس وكذلك المادة والصورة فان المادة من حيث طبيعتها محتاجة الى الصورة، والصورة من حيث شخصيتها محتاجة الى المادة ولولا ذلك لم يكن مركباً حقيقياً.

[٥٦] قوله «اللهم الا فى الاصناف والاشخاص...»^١

المركب اما اتحادى او اقترانى، الاول كالجنس والفصل، والثانى كترتيب العوارض مع معروضاتها ككمية زيد معه و متاه معه وغير ذلك من العوارض المشخصة للشخص من طوله وقصره ولونه، ومن هذا القبيل تركيب الطبيعة النوعية مع عوارضها الصنفية كالرومية فان طبيعة الانسان مركبة مع وصف الرومية فى الرومى والزنجية فى الزنجى، ولا يخفى ان اطلاق الاقترانى على المذكورات فيه ما لا يخفى، بلى الاولى ان تركها ايضاً للاقترانى وانما الاقترانى من قبيل الحجر الموضوع فى جنب الانسان.

[٥٧] قوله «للعلاقة لزومية بين الواجبين...»^٢

التلازم بين الشيئين يتصور على وجوه ثلاثة: احدها كون احدهما علة والاخر معلولاً. والثانى كونهما معلولين لعلة ثالثة بحث ان يوقع تلك العلة ارتباطاً بين ذلك المعلولين. والثالث كونهما معلولين لعلة ثالثة من دون ايقاع ارتباط بين المعلولين. ولا يخفى ان القسم الثالث ليس مما كان بين دينك الشيئين علاقة لزومية. نعم لما كانا معلولين لعلة واحدة فقد يستدل بوجود احدهما مع العلة على وجود الاخر معها، هذا غير التلازم المطلوب بينهما هنا وانما هما اثران لمؤثر واحد، وهذا لا دخل لما نحن فيه فالقسم الثالث خارج عما نحن فيه فانحصر اقسام التلازم بين القسمين الاولين.

ثم المراد من ايقاع الارتباط هو كون صدور واحد منهما من العلة متوقفاً على صدور الاخر عنها، يعنى ان صدور هذا عن العلة متوقف على صدور ذاك عنها، وبالعكس لكن لا على وجه دائر ففى بدايات الوجود اى فى قوس النزول انما هو من القسم الاول كالعقول والنفوس الى ان تصل الى نهايات الوجود اى الماهيات فهى من القسم الثانى الاترى ان الهوى من حيث طبيعتها محتاجة الى سنخ الصورة الى طبيعتها اى صورة ما والصورة من حيث تشخصها محتاجة الى طبيعة الهوى فلهوى فى خصوص استعدادها فى الموجودات الخارجية دائماً لها توجه نحو الصورة يستكمل بها فداًئماً متحرّكة الى الصورة للاستكمال والصورة فاعل لها

فاعلاً ما به اى حافظة لها ولا امر المتجدد من حيث متجدد لا يكون معلولاً للثابت بل لا بد وان يكون للعلة الثابتة معلول ثابت و للمعلول الثابت علة ثابتة، فلا بد فى الحركة من امر ثابت فى جميع ترقيات وجود المتحرك فيكون ذلك الامر الثابت موجوداً بالذات ومتعلقاً للجعل و يكون تلك الحركات موجودة بالعرض فالنطفة مادة للنبات وهو للحيوان وهو للانسان .

ثم انهم قالوا ان كل فعلية آب عن قبول فعلية اخرى فما معنى قولهم «ان النطفة مادة للنبات...» ، فنقول تفصيله ان الهيولى التى هى القابل تتحرك الى الصورة، فافرض تلك الصورة صورة منوية فاذا تحقق فى القابل هذه الفعلية اى صورة المنوية ينعكس الامر فيتوجه تلك الصورة الى ذلك القابل وتحفظه وهذا معنى كون الصورة فاعلاً ما به بالنسبة الى الهيولى ثم تلك الصورة المشوبة بالقابل تتحرك الى فعلية اخرى وهى الصورة النباتية فتأخذها فتحفظ الصورة النباتية ايضاً للهيولى التى كانت مادة قابلة لصورة النطفة وهكذا . فالمتحرك الى الصورة دائماً هى الهيولى القابلة للصور الا انها مادة تلاحظ فى حال خالية عن الصورة و اخرى واجدة لصورة حافظة ومع فعلية اخرى فالامر الثابت امر واحد فى جميع تلك الحالات وهو موجود بالذات ومتعلق بجعل الجاعل والفاعل المفيض وتلك الحالات ليست متعلقة بجعل الجاعل بل هى موجودة بالعرض فتدبر . فالاعالى مجعولات بالذات اذ لا يعرض فيها استعداد من المعدات الخارجة حتى تكون مجعولة بالعرض دائماً صارت مجعولة بجعل واحد بسيط نظراً الى قوله انما امرنا كلمح بالبصر^١ وهذه هى العلاقة اللزومية بين الشئيين .

[٥٨] قوله «فاذا قاس الجزء والكل اليه»^٢

طبائع الجزء يقتضى التقدم وطبائع الكل يقتضى التأخر والواجب يقتضى التقدم والممكن يقتضى التأخر .

[٥٩] قوله «واى تخالف...»^٣

المراد من الواجب الواجب بالذات لا الواجب بالغير وهو ظاهر كما ان المراد من الممكن كذلك اذ لا يكون الممكن ممكناً بالغير فاحدهما غنى بالذات بل هى غناء والآخر

١ . «وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر» القمر / ٥٠ .

٢ . ٥ / ٤٢ . ٢

٣ . ١٤ / ٤٢ . ٣

فقير بل فقر والامكان ان كان امكانا ماهوياً فهو خالية عن الوجود والعدم وان كان وجوديا فجهة ذاته جهة الارتباط الى الغير والواجب جهة ذاته جهة كونه مرتبطا اليه ففي احدهما جهة وجدان وفي الاخر جهة فقدان و كل منهما في طرف ضد الآخر فكيف يلتئم ويتألف منهما حقيقة محضة و فعلية صرفه والوجود الذي ليس من سنخ الماهيات .

[برهان آخر]

[٦٠] قوله «ان احتياج الجنس الى الفصل كما هو مقرر عندهم ليس في تقومه من حيث هو هو، بل في ان يوجد...»

و تفصيله ان الحيوان الذي هو جنس له تقرر ماهوى وليس في ماهيته محتاجاً الى الفصل كما يلاحظ في الجنين حيث انه ليس فيه فصل الناطق مع ان له تقرر لاحقة الا انه الحيوان الجنسى هو الحيوان اللابشرط، واللابشرط ليس آيباً عن الشرط والالم يكن جنساً فالجنس له ابهام وجودى لا ماهوى فالجنس امر مبهم غير منطبق بنوع من الانواع وطبيعة من الطباع المحصلة والماهيات النفس الامرية والموجودات الخارجية بل هوشى واحد غير متكرر ومن حيث ذاته لا جزئى ولا كلى ولا عام ولا خاص بل له وحدة ذاتية وتكثير عارضى باعتبار ضمّ الفصول اليه . و بعبارة اخرى وحدة ذاتية وكثرة فصولية فبانضمام كل فصل به يتحصل نوع من الانواع .

بيان ذلك و توضيحه ان الفصل المقوم هو الذى له مدخلية في تحقق الماهية النوعية كالناطق في الانسان لا في وجودها، واما الفصل المقسم الذى يقال له الفصل المحصل هو الذى له مدخلية له في تحقق الماهية النوعية بل في وجودها، فالحيوان مثلاً له تحقق ماهوى الا انه لا بد في وجوده و تحققه وانطباقها على طبيعة من الطبايع الموجودة من انضمام فصل الناطق مثلاً اليه ولما كان الجنس بما هو جنس امرأ مبهماً و الامر المبهم من حيث هو مبهم لا يقبل الوجود ولا يقتضيه و كان الفصل امرأ متحصلاً قابلاً للوجود فالوجود الواحد من المبدء الفياض يتعلق بالفصل ويمرّ منه اولاً وبالذات ثم يميز بالجنس ثانياً وبالعرض فيتحقق الطبيعة النوعية . فظهر مما ذكرنا ان الجنس معناه معين لكن باعتبار وجوده الخارجى

يحتاج الى الفصول المحصلة و المقسمة و المنوعة و لما كان العقل اذا لاحظ وجود الحيوان مع الناطق يرى ان الآثار المترتبة على الناطق اتم من التي يترتب على الحيوان فيجزم ان الناطق له اصاله في تعلق الوجود و مرور الجعل به بل اذا لاحظ العقل مع الفياض يرى ان الآثار المترتبة على الضحك اضعف من الناطق فيجزم ان ذلك ذاتي و هذا عرضي .

ثم لا يرد على قولنا ان الجنس له وحدة و كثرة انه يلزم اجتماع الضدين اذ وحدته ليست من جهة كثرتة بل وحدته باعتبار نفس ذاته و كثرتة باعتبار انضمام الفصول اليه فهو مادة قابلة محضة لانضمام جمع الفصول اليه في تحصل النوع و كذا الكلام في النوع بالنسبة الى الاشخاص . و بالجملة فالجنس امر مبهم غير معين له وحدة ذاتية و كثرة غير متمنعة للصدق على كثيرين و تعينه انما هو باعتبار الفصول كما ان كثرتة ايضاً كذلك، و كذلك الكلام في الهيولى بلافافوت فانها ايضاً امر وجداني لها وحده ذاتية و ابهام نفسية تتكثر بتكثر الصور و تتعين بتعيناتها، و كثرتها ليست من جهة وحدتها حتى يلزم التناقض بل كل منهما من واد غير اخرى فهي قابلة محضة و انما يتحقق الفعلية فيها من طرف الصور و لا يبعد كونها امراً واحداً فان العشرة شئ واحد مع عمومها و كثرتها في حد ذاتها كما يقال عشرة واحدة مع انها نفس الوحدات و عين الكثرات، و وجودها و وجودها و كذلك الكلام في مادية العناصر بالنسبة الى المواليده .

و مما ذكرنا من ان الفصل قابل للجعل و الوجود لكونه امراً متحصلاً ظهر معنى قولهم الفصل كالعلة المفيدة للجنس خلافاً لمن لم يكن له عوز في المطلب كما نسب الى سيد المدققين حيث يقول ان الفصل علة بالنسبة الى بعض صفات الجنس كابهامه فهو علة لمزيل ابهامه، و لا يخفى انه على هذا يكون علة مفيدة حقيقية لا كالعلة المفيدة .

[برهان آخر]

[٤١] قوله «فيكون الواجب ذاماهية...»^١

اذ لو كان جنسه مفهوماً غير الوجود المتأكد فكل جنس له فصل فيتحقق بالماهية النوعية و قد تقدم ان ليس له ماهية بل ماهيته انيته .

[٦٢] قوله «فلا يحتاج في ان يوجد الى الفصل ...»^١

انما يحتاج اليه لابهام الجنس فاذا كان جنسه عين الوجود فاي حاجة الى الفصل حتى يكون علة لوجود الجنس .

[اجمال فيه تلويح عرشي]

[٦٣] قوله «فلا يخلو اما ان يكون جميعها او بعض منها محض حقيقة الوجود ...»^٢

بيان ذلك ان الحمل اما اولى ان كان حمل تمام الاجزاء على الحقيقة النوعية كقولك الانسان حيوان ناطق، واما شايع صناعي وهو ما اذا حمل كل من اجزاء الماهية كقولك الانسان حيوان او الانسان ناطق ومناطق الحمل الصناعي الاتحاد في الوجود بعد كون الموضوع والمحمول متغايرين بالمفهوم فلا بد ان يكون امر ثالث يكون مناطق لاتحاد ذينك الامرين المتغايرين وذلك الامر الثالث هو الوجود . ثم ان الامر الثالث الذي هو مناطق الاتحاد لا بد وان يكون مغايراً لعنوان الموضوع ولعنوان المحمول فلو كان جميع اجزاء الواجب الوجود حقيقة الوجود لا يصح الحمل، لا اولياً لان هنا حقائق وجود اذ المحمول حقيقة وجود والموضوع حقيقة وجود اخرى، وحقائق الوجود لا محالة متباينة فكيف يتحدان، ولا صناعياً اذ ليس بين الاجزاء تغاير بالمفهوم بل تغاير بالوجود، ولو كان بعضها حقيقة الوجود فهنا وان امكن الحمل الشايع لكون احد جزئيه مغايراً للكل في المفهوم الا انه لا يصح لوجهين فالاول ان مناطق الاتحاد لا بد وان يكون امراً ثالثاً غير داخل في عنوان الموضوع وهناليس كذلك اذ الامر الثالث هو الوجود والمفروض ان الموضوع ايضاً انما هو الوجود، والثاني مباينة الجزء الذي هو حقيقة الوجود بحسب الوجود فلا يحمل . وكذلك القسم الثاني و هو قوله او لا يكون شئ منها فوق الوجود مع انه لا يتصور هناك اتحاد لكونها متباينين بالمفهوم .

[٦٤] قوله «و هو خرق الفرض .»^٣

اذ المفروض ان للواجب اجزاء عقلية و معلوم من حال الاجزاء العقلية صحة

١. ٢٤/٤٢.

٢. ٢/٤٣.

٣. ٤/٤٣.

حمل بعض على بعض و على الكل بالحمل الصناعى و كل على الكل بالحمل الاولى.

[تكميل]

[۶۵] قوله «استسوا اثبات المادة فى الاجسام الديمقراطية»^۱

هو قائل بان الجسم مركب من الاجسام الصغار الصلبة لا من الاجزاء التى لايتجزى ولا من الصورة والهيولى فالقوم اثبتوا الهيولى فيها ايضاً لقابلية الفصل لا بفعليته اى لو فرض القسمة الفرضية على تلك الاجسام تحدث فى المقسوم اثنيّية اذالقسمة على اقسام خارجية حقيقة و هو واضحة، و وهمية كما فى الجسم الابلق، و خارجية معنوية^۲ كما فى المقام، و كيف كان فلا بدّ فى الجزء المقدارى ان يكون كل جزء له شركة للجزء الاخر فى الطبيعة النوعية الجسمية اذ كلاهما معاين ذلك الكل، پس در حقيقة نوعية جسمية جزء نیز با كل شرکت دارد، جزء خط خط است، جزء سطح سطح است، كما اين که جزئين شرکت دارند در حقيقة نوعية. و اين برهان بعد از اين است که جسم مطلق نوع باشد نه جنس و الا لازم نمى آيد و تمام نمى شود پس گوئيم هرگاه از براى واجب الوجود جزء مقدارى باشد يا ممکن است لازم مى آيد که جزء مخالف داشته باشد با كل، نظر به آنکه كل واجب است و جزء ممکن، و يا واجب است لازم مى آيد که واجب بالذات موجود بالقوه باشد زیرا که جسم متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و اجزاء بالقوه دارد زیرا که جزء مقدارى عبارت از همين است، پس لازمه اين کلام اين است که آن جزء در او بالقوه باشد نه بالفعل و چون فرض شده که واجب الوجود اجزاء مقداريه دارد و اجزاء مقداريه همان اجزاء بالقوه است و اجزاء بالقوه مستلزم اين است که خود موجود بالفعل نباشد بلکه موجود بالقوه باشد نظر به اينکه اجزائش بالقوه است.

۱. ۶/۴۳.

۲. فى الاصل: «وهمية»، صحّحنا، وفقاً لبدايع الحكم ص ۲۳۶.

[الفصل السابع: واجب الوجود لفصل لحقيقته البسيطة على انه مقسم]

[۶۶] قوله «الفصل لحقيقته البسيط...»^۱

بان يكون حقيقته طبيعة جنسية على ان يكون الفصل مقسما اى محيطاً للوجود.

[۶۷] قوله «بيانه...»^۲

لابد فى توضيح هذا المطلب من تقديم مقدمة: وهى ان التقرر قسما تقرر ماهوى و تقرر وجودى چنانچه ثانى نفس الامرية دارد كذلك الاول لكن در مرتبه متأخره از تقرر وجودى زيرا كه در وقتى كه نظر را در عقل به همان اجزاء ماهية انداخت و قطع نظر از وجود او در ذهن كردى اگر صاحب وجود باشد در واقع لامحالة وجود امر عرضى است نسبت به ماهيت در آن ظرف عقليه و ماهيت من حيث هى ليست الالهى است و حكم مى شود به عدم ترتيب آثار او بر او اگرچه به تبع وجود موجود بشود اين عبارت از تقرر ماهوى است، و تقرر وجودى ماهيت عبارت از آن تقرر است كه آثار مطلوبه آن وجود بر آن وجود مترتب شود، اين در ظرف ذهن و هرگاه ظرف ذهن تبديل به ظرف خارج بكنى باز حالت تقرر ماهوى و وجودى همين است كه ذكر شد، و لكن بنابر اصالت وجود ماهيت در مرتبه متأخره از تقرر وجودى متقرر شود، و دلالت مى كند بر اين مطلب قول ايشان كه كل ممكن زوج تركيبى من الماهية والوجود.

ثم اينكه در حمل مفهوم موجود بر ماهيت واسطه در ثبوت و بر خود وجود واسطه در عروض است، و آنكه آخوند فرمود: كه ماهيات از حدود وجودات منتزعند^۳ نه مراد از آن كلام اين است كه از اعدام و مقولات ايشان منتزع مى شوند بلكه مراد اين است كه از جهت فعلية و فقد هر دو منتزع مى شوند يعنى نظر به اينكه در حد تام هر ماهيتى قيد «فقط» معتبر است پس امور ثبوتية از فعليات آن وجود منتزع مى شوند و قيد «فقط» از جهت فقط مفهوم ديگر نه از عدم محض و الا لازم مى آيد انقلاب وجود به عدم كما مر و معلوم است كه امر ثبوتى از امر عدمى منتزع نمى شود.

۱. ۱۳/۴۳.۱

۲. ۱۴/۴۳.۲

۳. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى.

اذا تحقق ذلك فنقول اينكه فصل كالعلة المفيدة للجنس است عبارت از فاعل ما به جنس است نه فاعل ما منه و فاعل ما به عبارت از آن است كه واسطه در فيض وجود باشد كه اولاً فيض وجود با مرور بكنه از مبدء فياض به او اولاً وبالذات ثم ثانياً وبالعرض به او، پس معلوم شد كه فصل مقسم دائماً معطى وجود است مرجنس را، نظير آنچه در صقع ربوبيت واقعند يعنى در مراتب فعل واجب الوجود و دلالت مى كند براو قوله(ع): «خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها»^١ حيث اتى(ع) بالباء والمراد بالمشية كما قالوا هوا لمعلول الاول و هو الواسطه فى خلق الاشياء بخلاف نفس المعلول الاول فخلقه بنفسه لا بواسطة وفى هذا الحديث ايضاً دلالة جيدة على مراتب الاشياء فى الوجود.

[٦٨] قوله «و هو محال بل يلزم خلاف الفرض»^٢

اى ما فرض فصلاً مقسماً لم يكن فصلاً مقسماً.

[٦٩] قوله «ما لعله له معلولاً»^٣

لما مر من ان الفصل المقسم كالعلة المفيدة للجنس والمفصل المقسم ليس جزء من الماهية بل هو خارج عنها معط للوجود ففى الفصل السابق كان فى بيان نفى الفصل المقوم و هنا فى بيان نفى الفصل المقسم.

[الفصل الثامن: فى نفى الكثرة العددية عنه تعالى]

[٧٠] قوله «لا ينقسم [حقيقة البسيطة] بالعدد...»^٤

بان يكون طبيعة كلية له افراد متكرر بل كلما فرضت له ثانياً فهو بعينه الاول كالكلى اذا القيت منه التشخيصات فنفس زيد الجزئى اذا القيت منه التشخيصات الجزئية و كذا من عمرو يكون النفس متحداً غير متكرر.

١. الصدوق، التوحيد، الباب ١١، الحديث ١٩، ص ١٤٨، راجع الباب ٥٥ ص ٣٣٩ والكافى ج ١ ص ١٤٩ ايضاً.

٢. ٥/٤٤. عبارة «بل يلزم خلاف الفرض» غير موجودة فى الطبعة الحروفية.

٣. ٧/٤٤.٣

٤. ١٠/٤٤.٤

[٧١] قوله «فلا يوجد منه واحد...»^١

اذ المفروض حقيقته تعالى يتكثر بذاته واحد يتكثر لأن ذلك الواحد ايضاً على طباع ذلك المتكثر بنفس ذاته بل هو عينه لأنه فرده فيتكثر ذلك الواحد ايضاً وهكذا فلا يوجد واحد اصلاً.

[٧٢] قوله «على طباع...»^٢

الطبيعة في الطبيعيات يقال لمبدء الحركة والسكون، وفي الامور العامة مرادف للماهية وهنا اريد منه كلما كان مقتضى الشيء.

[٧٣] قوله «انتفى الكثير...»^٣

كل كثرة لها مبدء ولا بد ان يكون ذلك المبدء جزئياً بالنسبة الى ذلك الكثير من حيث انه مبدءه وان كان من جهة اخرى متكثرأ فلاضير في كون هذا الشخص مبدء لعشرة اشخاص اشتماله على اجزاء عديدة كاللحم والشحم والعظم الى غير ذلك.

[٧٤] قوله «ففيه قوة القبول...»^٤

القوة في الاعالي عبارة عن الاتصاف وفي الاداني عن الاستعداد.

[٧٥] قوله «هو المادّة...»^٥

نظر به اينكه از اجزاء ارضيه است قابل تقطيع و تجزيه است اين است كه منشأ تكثر عددی است بخلاف هيولى افلاك قابل تجزيه نيست و لذا نوحش منحصر در فرد شد، پس شمس واحد است و عطارد غير از يکی موجود نشد و کذا زحل و مریخ و مشتری و قمر موجود نشدند غير از يك فرد از هر يکی.

[٧٦] قوله «بوجه...»^٦

لعله اشارة الى اشكال و هو ان النفس مادام في البدن فتكثرها انما هو بتكثر البدن و

١. ١١/٤٤.١

٢. ١١/٤٤.٢

٣. ١٢/٤٤.٣

٤. ١٣/٤٤.٤

٥. ٦/٤٥.٥

٦. ٧/٤٥.٦

بحد مفارقتها و وقوعها فی عالم البرزخ فلا معنى لتکثرها لأنها ایضاً من عالم العقول مع ان النفس متکثرة فی ذلك العالم ایضاً؛ وقد یجاب ان لنا جهات فاعلیّة الا ترى ان الکثرات التي فی العقول و النفوس أنما هی بواسطة الجهات الفاعلیة و الواجب الوجود لیس له تكثر جهات بل أنما هی فی المعلول الاول و هكذا الثاني و الثالث و لذا قال بوجه.

[۷۷] قوله «والوجود المفارقی ...»^۱

یأبى عن الکثرة لأنه یرى من الاستعدادات و المواد و لذا صار نوعها منحصرأفی فرد.

[الفصل التاسع : واجب الوجود لا یجوز ان یکون حقيقة نوعیة ...]

[۷۸] قوله «والواجب الوجود لا یجوز ان یکون حقيقة نوعیة...»^۲

هذه المسئلة غیر مستغنیة عن المسئلة السابقة و هی نفی التکثر و لاهی عن هذه. اما الثانية فلأنه لما اثبتنا عدم تکرره تعالی فلقال ان یقول ان تلك الحقيقة الواحدة البسیطة الغير المتکثرة متشخّصة بالتشخّصات الزائدة على ذاته فیلزم الترکّب فی ذاته فیتطرّق الى ذاته الکثرة ایضاً. ولا الاولى اذ ابطال التکثر بحسب التشخّصات لا یوجب ابطال التکثر بحسب الحقيقة.

[۷۹] قوله «فی تقدیم معنى الذات»^۳

جوهر جنسی دو قسم است، یک قسم از او مجرد از مادّه است و فصل آنها مقدم بر جنس آنهاست و آنها عبارتند از انسان کبیر و در قوس صعود واقعند. و قسم دیگر متعلقند به مادّه، پس جوهر جنسی در مادّه امر مبهمی است تا آنکه مقید بشود به جسم ممتدّ، تا طبیعة نوعیه متحصّل شود و هر چه تا در نشأه جسم ممتد است یک نوع است و بعد باز چون که همان جسم ممتدّ را می توان لا بشرط فرض نمود ابقاء از لحوق شرط دیگر ندارد و لا بشرطیة نیز مناط جنسیة است پس فصل تام به او منقسم می شود، می شود جسم نامی و این نشأه نباتیه نیز نشأه اخرى است و هر چه در این نشأه است نوع واحد است و چون معلوم

۱. ۷/۴۵.

۲. ۱۱/۴۵.

۳. ۱۴/۴۵.

نامی را نیز می توان لا بشرط ملاحظه نمود پس جنس می شود قابل از برای فصل تا آن فصل
 او را منطبق بر جهت نوعیه دیگری، هکذا فصل حساس به او ضم می کنی می شود حیوان
 این هم نشأه دیگری است وجود هر چه در این نشأه سلوک و سیری دارد همه نشأه حیوان
 است و آن هم طبیعه نوعیه محصله است و فرقی نیست در این که جمیع قوی حساسه را
 داشته باشند یا بعضی را، حتی هر گاه قوه لمسیه فقط را هم داشته باشد و بس که انزل قوای
 حساسه است مثل خرد^۱ طین در میان نجاسات او نیز حیوان است زیرا که قوه لمس نیز
 اخس است تا برسد به قوه خیال که او مجمع البحرین است متصل است بقوه عاقله همه
 مراتب حس اند همه آنچه در این نشأه است حیوان است و چون می توان حیوان را هم
 لا بشرط ملاحظه نمود باز مبهم می شود پس فصل ناطق به او منضم می شود انسان می شود و
 هر چه در این نشأه سیر می کند همه انسان است زیرا که ناطق عبارت از قوه عاقله است هر چه
 بالا برود تا برسد بفرد خفی و اخفی همه اینها خارج از نشأه انسانیه نمی شوند همه در قوه
 عاقله شریکند، غایه ما فی الباب بعضی از آنها در قوه مدر که آنها ضعیفی است و در دیگری
 قوتی است. و از اینجا ظاهر شد که فصل در انسان صغیر مؤخر است از جنس آنها بخلاف
 انسان کبیر که آنجا امر بعکس است زیرا که انسان صغیر در بدو قوس صعود است از قبل
 مادّه برمی خیزد و آنها در انتها قوس صعودند که بدو قوس نزول باشد شوبی با مادّه ندارد تا
 احتیاجی به مادّه و استعداد داشته باشند. و معلوم شد که همه اینها که مذکور شد تقرّر
 ماهوی است دخلی به تقرّر وجود ندارد پس در بودن این طبایع نوعیه که مذکور شدند
 محصل بالفعل و متّصف بالوجود حیث زائده دیگری می خواهد و او عبارت از تشخّص
 است و معلوم شد که تشخّص از جمله عرضیات است داخل در ذاتیات نیست و قوام ماهیت
 نوعیه نیست، وجود مفهوم متشخّص را ماهیه نوعیه عرضی است نه ذاتی.

[۸۰] قوله «ای یكون حقیقه عبارة عن تشخّصه...»^۲

لما ثبت من ان مفهوم التشخّص امر عرضی لكل ما بالعرض يلزم ولا بد ان ينتهی

۱. خرد: عنزه (المنجد).

الى مابالذات فلولم يكن لتشخص الواجب امرزائد وحيثية زائده عين ذاته بل يحتاج، يلزم الدور او التسلسل .

[٨١] قوله «بل الوجود والتشخص امر واحد...»^١

قد مرّ أنّ التشخص ليس داخلياً في ماهية النوع بل خارج عنها فيحتاج الماهية في كونها مصداقاً للتشخص ومحمولاً لمفهوم التشخص الى حيثية تقييدية زائدة، والحيثيات التقييدية ايضاً كما مرّ مراراً راجعة الى الحيثيات التعليلية، والاقتضاء ايضاً ليس في نفس الماهية اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي فتلك الحيثية اما وجود او عدم او ماهية اخرى، اما الماهية فحالتها حال الماهية السابقة ليست الا هي، والعدم ايضاً امر باطل الذات لا يكون مبدء للحيثية التعليلية فانحصر الامر في الوجود، فالتشخص والوجود امر واحد، بل الوحدة ايضاً، والمغايرة انما هي في مفاهيمها لا في ذاتها فهذا الامر الواحد من حيث انه طارد للعدم معروض للوجود من حيث انه طارد للابهام معروض لمفهوم التشخص ومن حيث انه طارد للكثرة معروض للوحدة.

[٨٢] قوله «اي شخص...»^٢

لما كان المقسم في الكلّي والجزئي هو المفهوم كما هو واضح حيث ان معروض الكلّيّة والجزئيّة لا يكون الا مفهومها نظراً الى عدم امكان حمل الجزئي والكلّي على غير المفهوم، فالجزئي هو المفهوم الذي يمنع من فرض صدقه على كثيرين واطلاق الجزئيّة على زيد الخارجى ليس بحقيقة بل هو من باب المجازات العرفية نظراً الى قضيه محاكاتية بين الجزئي الذهني والخارجي حيث ان المفهوم الذهني حاك عن الموجود الخارجى فهو جزئي بالعرض والجزئي بالذات هو المفهوم الذهني وما به المنع هو الوجود الخيالي والوجود العقلي هو مناط الكلّيّة پس واجب الوجود اگر چه جزئي نيست بمعنى آنکه مشخص باشد از طبيعت کلّيّة لكن مشخص خارجى است.

[٨٣] قوله «وانّه عقلي اى مجرد...»^٣

يعنى ان المراد بالعقلي هو انه لا يحصل في القوة العاقلة والا لكان مدرّكاً وقدمراً انه

١. ٢٣/٤٥.

٢. ٣/٤٦.

٣. ٥/٤٦.

لا يكون مدرّكاً.

[٨٤] قوله «واذ لاحدّ له ولا علة فلا برهان عليه...»^١

الحّد من التصوّرات والبرهان من التصديقات. ثم قالوا ان الحّد والبرهان يتشاركان في الحدود اذ لكل منها حدود ثلاثة اما الحّد فله جنس وفصل وتحصل الجنس بالفصل، واما البرهان فله حدّ اكبر وحدّ اصغر وحدّ اوسط، وهذه المسئلة من المسائل المشكّلة فليتنظر لعله توفق لتعلمها. فاذا قال لاحدّ له نفى الاجزاء الذهنية فيلزم من نفى الاجزاء العقلية الاجزاء الخارجية ايضاً من الصورة والهولي، والمراد من العلة هي العلة الخارجية.

[٨٥] قوله «اما ان يكون اولياً أو يكون مأيوساً...»^٢

على سبيل منع الخلو للممكنات فقط وهو واضح واما علم الواجب بذاته تعالى فان علمه تعالى على نفسه ضروري لا احتياج الى كسب من البراهين بل يدرك ذاته بعلم اشراقي لا ارتسامي ولا علم الممكنات بذاته تعالى فمأيوس عن معرفته باي علم، پس علم واجب بنفس خود نمی شود هم اولی باشد و هم مأیوس عن المعرفة، وكذا علم الممكن بذاته تعالى و اما می شود له اولی باشد از برای واجب و مأیوس باشد از برای ممكن، این جمع به این معنی شاید کما لا یخفی.

[٨٦] قوله «فان العلم اليقيني بذی السبب...»^٣

قد مر بيان ذلك من ان العلم بالعلة المعينة والسبب المعين يقتضي العلم بالمعلول والمسبب المعينين واما العلم بالمعلول فهو يقتضي العلم بعلة ما وسبب ما ولما كان جميع الموجودات معلولاً له تعالى فالعلم به علم بها، والا فان العلم بحقائق الاشياء لا يمكن للممكن اذ الانسان مثلاً كيف يحصل له العلم بذوات الحيوان والانسان والبقر وغير ذلك من الحقائق على ما هي عليه في الواقع وما اعتبر في جهته بحيث ينكشف له حقيقة بجميع ما يعتبر في حقيقته فلا يمكن حتى لو كان معلولاً لشيء آخر وحصل العلم بعلة ذلك الشيء اذ علته ايضاً لها علة ولعته علة وهكذا الى ان بلغت سلسلة العلل الى علة العلل والمفروض و

١. ٦/٤٦.١

٢. ٧/٤٦.٢

٣. ١٠/٤٦.٣

ان كان محالاً الاّ أنه لو فرض العلم بالواجب الذى هو علّة العلل يحصل العلم بحقائق الاشياء كما هي اذ العلم بالعلّة التامة يقتضى العلم بالمعلول فيكون العلم به تعالى علماً بالاشياء كما هي ويكون اكبر شهادة على كل شئ، فهو شهادة على كل شئ وليس شئ شاهداً عليه الاّ ان كل الكلام انما هو فى الصغرى كما مرّ أنّه لا يمكن للممكن.

ثم انّ هنا كلاماً وهو انّ بعضاً منهم اعترض عليهم بانّ البرهان المفيد لليقين منحصر فى اللّمى وهو الاستدلال عن العلّة بالمعلول، واما الانّ فانتهم تقولون أنّه ليس ببرهان بل هو دليل غير مفيد للقطع، وغاية ما فى الباب يكون امارة، والامارة شأنها افادة الظن فالانّ يصير مفيداً للظن فيكون الممكنات كلّها اماراة على وجوده والاّ فالبرهان اللّمى لا يمكن للممكنات حتى يفيد القطع فيكيف يحصل اليقين والمعرفة به تعالى.

اجاب بعضهم عن ذلك بانّا لا نستدلّ بالممكنات على الواجب حتى يكون انّا بل نلاحظ الوجود من حيث هو وجود و نلاحظ حالته فترى ان مفهوم الوجود طبيعة كلية ونعلم علماً قطعياً انّ لهذا الطبيعة فرد وهو الممكن كزيد مثلاً ثم نلاحظ حالته فنقول هل يمكن ان يكون لتلك الطبيعة فرد آخر واجب فترى عدم الامتناع والاباء فنخصّ علماً على فرد آخر ولا نرى من حالة الوجود الاباء والامتناع عن فرد آخر وهو الواجب، فلا استدلال انما هو من فرد الوجود الى فرد آخر وليس الاستدلال هنا بالممكن على الواجب حتى يكون امارة مفيدة للظن بل نظرنا الى مفهوم الوجود وحالته فرأينا انّ له حالة ليس آيباً عن ان يكون له فرد ممكن وهو المقطوع لنا وفرد واجب.

واجاب بعضهم عن ذلك ايضاً بانّا نستدلّ بالممكن على الممكن بان نستدلّ بوجود العالم انّ له صانعاً، فمفهوم «له صانع» ممكن من الممكنات، فلا استدلال يكون على الممكن فيكون «له صانع» معلولاً للعالم، فلا استدلال لمى لا أنى.

[٨٧] قوله «وهو الاستدلال من حال الوجود»^١

اشارة الى الوجه الاول وقديجاب ايضاً بوجه آخر بيطلان الدور والتسلسل على الوجه المعروف. بيانه: ان ذات الممكن علّة لوصف الامكان لانّها التى تقتضيه ومعلوم انّ

بياناتي كه گذشت ظاهر شد كه واجب الوجود مجرد از موضوعست اين چه عيب دارد كه او
نيز واقع باشد تحت جنس جوهر، و در وقتي كه امر چنين شد گفته اند كه كل جنس فله فصل
مقوم فتحتاج في تقوم جنسه الى فصل مقوم له... فاجاب بقوله فاعلم ان كل الجوهر...

[٨٩] قوله «اللزوم من انعدام شئ من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة...»^١

اذ المراد من الموجود بما هو موجود هو الموجود بالذات نظراً الى ان ماهو موجود في
قولك بما هو موجود هو الموجود بالذات و الموجود بالذات هو الوجود فلا يتطرق اليه العدم و
الا يلزم انقلاب الحقيقة، والذي ليس بموجود بالذات هو الذي ليس بموجود ولا معدوم
في حد ذاته و بانعدام علته ينعدم و بوجوده يوجد بخلاف الموجود بالذات فانه لا ينعدم
والا يلزم الانقلاب.

[٩٠] قوله «ولكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود...»^٢

اذ على القول باصالة الوجود فمتعلق الجعل انما هو الوجودات و الماهيات لا تتعلق
بها الجعل الا بالعرض، ولا ريب ان الجوهر انما هو الماهيات، الا ترى انهم يختلفون و
يتكلمون تصوره في وجوده و يقولون هل العقل موجود ام لا، و هذا لا يكون الا بعد تصور
نفس ذات العقل و جهته، فيختلفون في وجوده، فلو كان الجوهر الجنسي عبارة عما
هو الموجود بما هو موجود قد قلنا ان المراد منه هو الموجود بالذات فيلزم ان يكون افراد
الجوهر واجبات الوجود لا يتطرق اليها العدم مع انها ماهيات، و ايضا يلزم انقلاب الماهيات
بالوجودات، و هذا الانقلاب غير الانقلاب المذكور، و ايضا الموجود بما هو موجود هو الذي
ليس فيه ثبوت اعدام و لا امكان طرفي الممكنات فلو كان الجوهر ايضا عبارة عن الموجود
بما هو موجود لزم ان يكون كل الممكنات و هو افراد الجوهر واجبات الوجود.

[٩١] قوله «ولما امكن تعقل شئ من الانواع الجوهرية...»^٣

كالا نسان مثلاً اذ المفروض ان الجوهر عبارة عن الشئ الموجود بالفعل لا في
موضوع، و التعقل عبارة عن العلم، و العلم هو الصورة المكتسبة من الشئ الخارجي مجردة

عن المادة بناء على قول المشائين من ان الاشياء بحقائقها موجودة فى العقل لا بوجوداتها و الماهيات فى كلا الوجودين محفوظة و معلوم ان العلم من الكيفيات التى دائماً فى الموضوع و هو الذهن فلو كان الجوهر عبارة عن الشئ الموجود بالفعل لا فى موضوع لم يكن تعقل الانسان الذى هو جوهر .

[٩٢] قوله فصورة الجوهر جوهر ...^١

متفرّع على كون العلم هو المكتسب من صورة شئ و كلمة «من» فى قوله «من صورة شئ» بيانية للمكتسب .

[٩٣] قوله «لا كجزء منه ...»^٢

لما كان الاعراض وجودها لها عين وجودها لموضوعها لا بعنوان انها اجزاء لموضوعاتها، فالاعراض وجوداتها عين ارتباطها بموضوعاتها و اما الجنس والفصل فهما ايضا و ان كانا فى الماهية لكنهما جزء ان منها، فاراد بهذا القيد اخراج اجزاء الماهية من الجنس والفصل اذ هما ذاتيان للماهية .

[٩٤] قوله «ذو الماهية المتقررة ...»^٣

غرضه من هذا القيد ان المقسم لما كان موجوداً بالذات فكان العرضيات كالضحك مثلاً خارجة عن المقسم و كذا كل المفهومات العرضية الثابتة للموضوع كالفوق والتحت و ان كان لها ايضاً ماهيات لها ذاتى و عرضى، بل قالوا ان الموجود بالذات اى ماله ماهية متقررة ثابتة اما موجود لا فى الموضوع فهو الجوهر و اما موجود فى الموضوع و هو العرض و على هذا فالعرضيات ليس بجوهر ولا عرض، و بقوله الماهية يخرج واجب الوجود اذ ليس له ماهية بل ماهيته اثبتة كما مرّ مراراً .

[٩٥] قوله «كليات الجواهر جواهر»^٤

كالانسان مثلاً حيث انه كلى فى الذهن و جزئى فى الخارج و فى ذاته لا كلى ولا جزئى

١. ٩/٤٧.١

٢. ٩/٤٧.٢

٣. ١١/٤٧.٣

٤. ١٩/٤٧.٤

فهو تارة يلاحظ من حيث انه حصل فى قوة عاقلة جزئية النفس جزئى كنفس زيد مثلاً فيكون جزئياً لحصوله فى النفس الجزئى ولاحتفافه بالعوارض الشخصية، واخرى يلاحظ من حيث ذاته مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن الجزئى بل من حيث هو الذى ليس الا هو وله وحدة ذاتية نوعية بحيث لو حصل فى نفس زيد تارة وفى نفس عمرو اخرى لا يصير ذاته متعدداً بالتعدد العددية اذ ليس له وحدة عدديه بل كلما فرضت له ثان فهو بعينه الاول فلو القى ذلك التشخص الذى له فى ذهن زيد و الذى فى ذهن عمرو كان امراً واحداً.

اذا تحقق ذلك فنقول أنه لما كان لقائل ان يقول تمثيل الجوهر الذى هو من المفاهيم الكلية والاجناس العالية الذى له حالتان فى الذهن وفى الخارج جزئى من حيث وجوده الخاص الذهنى الجزئى المحفوف بالذهن الجزئى، وكلّى اذا لوحظ فى حد ذاته، تمثيله بالمغناطيس الذى له حالة واحدة سواء كان فى الكف أو فى خارجه وهو كونه موجوداً خارجياً مخالطة موجبة لتضييع الحثيات والاعتبارات لآخذ الكلّى الذى هو الجوهر مقام الجزئى الذى هو المغناطيس والتمثيل انما يستقيم اذا لوحظ قسمه الجزئى لا مطلقاً.

[٩٦] قوله «فقد انكشف...»^١

حاصله ان شأن الذاتيات ان منها لاتعلل بعلّة فلا يحتاج فى حمل الذاتى على ذى الذاتى الى علّة وسبب واسطة ولا شك ان الانواع المندرجة تحت الجوهر حقائق امكانية يحتاج فى حملها عليه الى علّة فلو كان معنى الجوهر الموجود بالفعل فلا محالة لا يحمل ذلك المعنى الى الموجود بالفعل على تلك الانواع الامكانية الا بسبب وعلّة اذ الوجود انما يحتاج فى ثبوته الى علّة وجاعل بخلاف ما لو كان معنى الجوهر ما ذكرنا من المعنى الشائى فانه يحمل على الانواع المندرجة تحته لذواتها لالعلّة.

[٩٧] قوله «والألصار...»^٢

اذ الجوهر والعرض فى هذا المعنى اى الموجود بالفعل مشتركان وانما هما مفترقان فى مفهومى لا فى موضوع وفى موضوع فالجوهر الموجود بالفعل لا فى موضوع والعرض

هو الموجود بالفعل في موضوع كما هو المفروض .

[٩٨] قوله «بل هذا أولى»^١

غرضه من الاضراب الاشارة الى ما قال اهل الميزان من ان الامور السلبية لا يكون مبدء لجزء الماهية بخلاف الامور الوجودية .

[و من طريقة اخرى]

[٩٩] قوله «الجنس انما يحمل على ما تحته بالتواطؤ...»^٢

اختلف المشاؤون للاشراقيين بل والرواقيين والخسروانيين كما قيل في جواز التشكيك في الذاتيات وعدم جوازه وفي ان الشدة والضعف بحسب مراتبها نوع واحد او انواع مختلفة كما لو كان السوادان احدهما شديداً والآخر ضعيفاً، فالمشاؤون على العدم وغيرهم ممن ذكرنا على الجواز والحاصل ان اهل الاشراق مع قولهم باصالة الماهية على جواز الشدة والضعف ولو في الذاتيات، والمشاؤون على جواز التشكيك في العرضيات دون الذاتيات . وقيل ان الحق الجواز في الوجود دون الماهيات ولو كانت من الاعراض، اما الثاني فلان لكل شيء حداً محدوداً لو زيد عليه او نقص خرج ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء فالسواد هو لون قابض للبصر فان اخذت ذلك الجنس او الفصل او بدلتها لما كان ماهية للسواد . نعم بعضه اقبض للبصر والاقبضية لادخل لها في الفصل وهكذا حال سائر الماهيات . وبعبارة اخرى ان ما به الشدة التي في القوى اما موجود في الضعيف ايضاً اولاً، فان كان موجوداً فلم يكن الضعيف ضعيفاً فيلزم انقلاب الفرض، فان ما فرض الضعيف ليس بضعيف وان لم يكن موجوداً مع ان الذاتيات التي في الشديد هو بعينه موجود في الضعيف اذ الذاتيات التي هي عبارة عن الفصل والجنس وهما لون قابض للبصر كما هي موجودة في الشديد موجودة في الضعيف ايضاً فلم يكن ما به الشدة ذاتياً فالتشكيك في شيء هو غير الذاتي فيها .

اما الاول فلما قد علم ان فى الوجود ما به الاشتراك عين ما به الامتياز لا ماهية له ولا جنس ولا فصل ولا رسم له ولا حد له مع ان اختلاف مراتب الوجودات ... مما لا يتناهى، و ايد صاحب الاسفار^١ قول الاشراقيين، وقال الاستاد سلمه تعالى: «الحق مع المشائين من جهة ومع الاشراقيين من جهة اخرى، وقطع النظر عن الجهتين فالحق لا معهم ولا معهم».

بيانه ان الذاتى عبارة عن الطبيعة الكلية المقولة على الافراد المتفقة فى تلك الحقيقة التى موجودة فيها ومشاركة بينهما من غير ان يكون قابلاً للزيادة والنقص، فالانسانية التى فى زيد هى التى فى عمرو وهى التى فى بكر وهى التى فى خالد وليد، فلما كان المشاؤون يقولون باصالة الوجود يقولون بجواز التشكيك فى الوجودات لا فى الماهيات والوجود امر عرضى لا ذاتى ولا شك ان الوجودات بعضها اشد وبعضها اضعف وبعضها اقدم الى غير ذلك و اما الاشراقيين فلما كانوا قائلين باصالة الماهية وكون الوجود تبعاً لها ومن الامور الاعتبارية وكون المتعلق للجعل هو نفس الماهية فقالوا بجواز التشكيك فى نفس الماهية.

[١٠٠] قوله «بل هذه اظلال واشباح لها ...»^٢

المشاؤون القائلون بوجود العقول العشرة الطولية يعنى ان واحداً منها علة للآخر لا العرضية، والاشراقيون قد اثبتوا العرضية ايضاً وهم تبعة افلاطون، وسمّاها افلاطون بالمثل الالهية، ولذا نسبت اليه، وقيل المثل الافلاطونية، وبه قال ارسطو فى اثولوجيا ايضاً.

والقائلون بها يقولون ان لنا انسانان انسان عقلى وانسانى كونى، والانسان العقلى موضع البصر منه بعينه موضع السمع وموضع السمع بعينه موضع اللمس وهكذا سائر الانواع، فهم يقولون ان جميع هذه الانواع موجودة فى ذلك العالم على وجه اشرف واعلى، والانواع التى فى هذا العالم ظلاً من ذلك العالم فيكون هذا اشباحاً واطلالاً لتلك.

[١٠١] قوله «ولا بحيث يحمل عليه ...»^٣

لما كان الحمل اعم مما يكون جنساً ذاتياً او عرضياً كالضاحك ونفى الاول لم يكن مستلزماً للثانى فلذا قال: «ولا بحيث يحمل ...».

١. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل السادس.

٢. ٢/٤٩.

٣. ١٩/٤٩.

[تنبيه]

[١٠٢] قوله «كظلّ لجوهر العلة...»^١

نظير ما يقول الطائفة الاولى في الوجود من ان الوجود المعلولى ظلّ للوجود العلّى و الوجود العلّى مقدّم على الوجود المعلولى و هو يتأخر عنه فكما يجوز عندهم بعض من افراد الوجود ناقصاً عن بعض و بعضه انقص عن الآخر فعند هذه الطائفة يجوز التشكيك في نفس الماهية اذ كما ان الطائفة الاولى يقولون بالتقرّر الوجودى كذلك هذه الطائفة يقولون بالتقرّر الماهوى فيقولون ان جميع الماهيات لها تقرّر ماهوى حتى العقول العرضية والطولية فبعضها اقدم في التقرّر و بعضها اشدّ.

[١٠٣] قوله «كالانسان...»^٢

في التمثيل بهذا المثل نظر، و ان كان المثل لايسئل [عنه] و ليس المناقشه في المثل بشئ، الاّ ان الحيوان مع ملاحظته مع الانسان فالامر كذلك و الاّ فمع قطع النظر عن كونه متحصلاً به فالامر بالعكس، فان الضأن من افراد الحيوان اقوى في باب الحيوان من الحيوان الذى في الانسان، و ليس كلام المتخاصمين في ذلك و الاّ فنقول ان كون بعض الحيوان اقوى من بعض باعتبار كون بعض من الفصول اقوى في باب التحصّل عن الآخر بل الكلام انما هو في نفس الطبيعة الحيوانية مع قطع النظر عن كونه متحصلاً بفصل اقوى او اضعف.

[١٠٤] قوله «كلما فرضته ثانيا...»^٣

كما ان الكلّى الطبيعى كلّما فرضته في ضمن زيد فهو بعينه هو الذى في ضمن عمرو و كذا في ضمن بكر، و هذا معنى قوله «ليس لك وحدانية العدد» لانّ العدد هو الوحدات التى يمكن لها فرض الثانوية، و التمثيل بالكلّى الطبيعى انما هو من باب المثل و الاّ فهو متعيّن بذاته بخلاف الكلّى الطبيعى فانّ له وجوداً ضعيفاً يتعيّن بتعيّنات الافراد. و فى بعضى النسخ «لك وحدانية العدد»، اما الاول فالمراد منه مأمراً، پس حاصل مراد اين مى شود كه ثانى از براى او نيست زيرا كه ثانى در وقتى مى گویند كه نوعى داشته باشد و اين يك فردى از آن نوع باشد

.٢٦/٤٩.١

.٣/٥٠.٢

.٥٠.٣، هذه العبارة غير موجودة في الطبعة الحروفية من المبدء والمعاد.

يعنى تو نوع ندرارى كه يك فردى از آن نوع باشى. اما الثانى يعنى جميع كثرات را مبدء تويى، چنانچه جميع اعداد را مبدء واحد است، مثل عدم دخول واحد در كثرات، تو نیز مبدء كثرات هستى ولى داخل در كثرات هستى، والفرق بينهما اين است كه واحد مبدء اعداد است به عنوان مقوميت و واجب تعالى مبدء كثرات است لا بعنوان المقومية.

[١٠٥] قوله «ادوات التفضيل...»^١

يعنى وان ادخالهم ادوات التعريف انما هو باعتبار المحل والمعروض لانفس المواد. فيقول اهل اللغة والعرف: ان هذا الجسم اسود من ذاك وهذا ابيض من ذاك وهذا اشد بياضاً او سوداً من ذاك، وكذلك يقولون بالفارسي: اين قرمز تر يا سياهتر از اوست، يراد به الجسم و اما نفس الطبيعة السوادية فلم يطلق عليها ادوات التفضيل والمبالغة.

[١٠٦] قوله «اذليس من دأب الحكيم...»^٢

اذ اهل العرف واللغة يطلقون الالفاظ فيما يدركون معناه ويمكن لهم فهمه، الا ترى ان ليس لهم فى باب العقول العشرة اطلاق اسم عليها، فانهم لا يدركونها و لذا لم يضعوا لفظاً لها فكذلك المقام.

[١٠٧] قوله «وانهم قالوا بتقدم ماهية العلة...»^٣

فنسبة التقدم الى بعض والتأخر الى آخر عبارة عن تشكيكها.

[الفصل العاشر: فى ان واجب الوجود لا شريك له فى هذا المفهوم]

[١٠٨] قوله «فى ان واجب الوجود لا شريك له فى هذا المفهوم»^٤

التوحيد على اقسام:

الاول: التوحيد فى البساطة الحقّة يعنى انه لا ماهية ولا جزء له ولا فصل ولا جنس له.

الثانى: التوحيد فى مفهوم واجب الوجود، بان ليس له شريك فى هذا المفهوم.

١. ٩/٥٠.

٢. ٩/٥٠.

٣. ١٤/٥٠.

٤. ٢٠/٥٠.

الثالث: التوحيد في الالهية، اى في الاليجاد.

الرابع: التوحيد في جميع المفاهيم، بان ليس مفهوم الآ وليس له شريك في هذا المفهوم حتى الوجود فانه وجود صرف، ففى مفهوم الوجود الصرف ليس له تعالى شريك.

الخامس: التوحيد في الصفات الكمالية.

السادس: التوحيد في الصفات الاضافية وهى الصفات الفعلية كالرزاقية والخالقية و

غير ذلك.

[١٠٩] قوله «كالجزء الصورى للجسم...»^١

اى للجسم التعليمى وهواى الجسم عبارة عن جوهر متصل والمراد من المتصل هو المتصل بالذات الذى هونفس الاتصال نظير ما قلنا ان الموجود بالذات هو الوجود فالمتصل بالذات ايضاً هو نفس الاتصال لا ان المتصل هو ذات ثبت له الاتصال اذ الذات اما ذات مطلقة او ذات مخصوصة، فكلاهما ليس بصحيح اما الذات المطلقة فهو من العرض العام والفصل من الذاتيات فيلزم دخول العرضى فى الذاتى وهو باطل وان كان ذاتاً مخصوصة فهى قسمان لماهى عبارة عن ذات الموضوع الذى للقضية فيصير القضية الممكنة ضرورية كما يلاحظ فى نحو زيد قائم اذ جعل الشئ على نفسه قضية ضرورية مع ان مثل زيد قائم قضية ممكنة هى ثبوت المحمول للموضوع بعنوان الامكان، ولو كانت تلك الذات غير ذات الموضوع يلزم حمل المباین على المباین، وهو ايضاً باطل كما لا يخفى فثبت ان اخذ الذات فى تفسير المشتقات كلها غلط صرف كما قد نشأ من تفسير اهل الادب من النحويين وغيرهم اذ لا يستقيم اخذ الذات مقتضياً^٢ عن مبدء المحمول ولعل تفسيرهم بذلك مبنى على تقريب معنى المشتق الى الفهم.

[١١٠] قوله «مع حيثية اخرى...»^٣

زائدة على حقيقة الموضوع فتلك الحيثية اما حقيقة انضمامية كالسواد فى الموضوع واما انتزاعية وهى قسمان، اما انتزاعية من عنوان الموضوع كالانسانية من الانسان واما انتزاعية

١. ٢١/٥٠.١

٢. ظ.

٣. ٢/٥١.٣

اعتبارية كالفوقية المنتزعة [من] السماء عند قياسها الى الارض .

[١١١] قوله «الى عروض هذا الامر...»^١

بل وكذلك الكلام فى جميع المفاهيم العارضة للموضوع حيث ان الموضوع يحتاج الى عروض ذلك العارض .

[١١٢] قوله «والى جاعل يجعلها كذلك...»^٢

قد اختلفوا فى ان الجعل التركيبى بين الوجود والماهية متصور ام لا، ثم قد ابطلوا ذلك واثبتوا الجعل البسيط بينهما وقالوا ان متعلق الجعل البسيط امر واحد فذهب المشاؤون الى ان ذلك الامر الواحد الوجود والماهيات تبع له فيتعلق الجعل أولاً وبالذات الى الوجود ثم بالماهية فيتحقق ثانياً والعرض ثم بلوازم الماهية، والاشراقيون يقولون ان الجعل يتعلق أولاً وبالذات بالماهية فيتحقق الماهية ولو ازمها ثم ينتزع عنها الوجود الذى هو امر اعتبارى . و قوله «الى جاعل يجعلها كذلك» اشارة الى الجعل التركيبى، فهو كصبغ الصباغ للثوب . وقوله «او يجعلها حتى يتصف به» اشارة الى الجعل البسيط، ففي الاول متعلق الجعل هو الاتصاف لا الشئ حتى يتصف به .

[١١٣] قوله «كما علمت سابقاً»^٣

فى قوله «واجب الوجود حقيقته انيته» .

[١١٤] قوله «اعلى من وجوب الوجود...»^٤

غرضه ان هذا القول من ذلك البعض مناف لما قلنا من انه ليس له وجود غير وجوب الوجود .

[١١٥] قوله «فيجب ان يأول...»^٥

غرضه ان الوجوب لفظ والوجود لفظ آخر، ومعناهما المركب عبارة عن حقيقة ذينك

١ . ٥/٥١ .

٢ . ٦/٥١ .

٣ . ٧/٥١ .

٤ . ٩/٥١ .

٥ . ١٠/٥١ .

اللفظين و ليس لنا معنى بسيط حتى يعبر عنه بذلك لقصور فهمنا و ادراكنا و تعقلنا عن فهم حقيقة الواجب فلم نجد معنا بسيطاً حتى نعبر عن ذاته بذلك المعنى فاخذنا بذيل الالفاظ و عبرنا عنه تعالى بمفهوم و اوجب الوجود الذى هو لفظان و معناهما اعتباريان احدهما كيفية للآخر حيث ان الوجوب كيفية للوجود فيكون عبارة عن تأكيد الوجود، لكن وان كان عنواننا مركباً بقصور فهمنا عن عنوان بسيط الا ان العنوان المركب لا يوجب صيرورة المعنون و المعبر عنه مركباً، الا ترى انا تثبت لواجب الوجود نعوتاً كلياً و عنوانات كلية كالعالمية تارة و القادرية اخرى و الحيوثة الثالثة، فكثرة عنواناتنا لا توجب كثرة المعنون بل المعنون شئ واحد ليس فيه كثرة بل هو بسيط صرف، الا انا لما نرى فى تلك الحقيقة البسيطة اثر العلم فنقول انه عالم، و نرى انه مبدء للقدرة فنقول بل نعبر عن ذلك بانه قادر، و كذا الحيوثة اذ ليس لنا تعبير غير ذلك. و بالجملة المعنى عنه بهذه العنوانات و الحكايات واحد وان كانا هذه العنوانات مركباً.

[١١٦] قوله «انما هو لازم من لوازمه...»^١

و معلوم ان كل حكاية ضعيف بالنسبة الى المحكى عنه، الا ترى ان الصورة الذهنية التى «لزيد الخارج اضعف من زيد الخارج و هو اقوى منه، بل هو اضعف من لفظ زيد الذى هما حكايات عن ذات زيد و عنوانات لها و لازم من لوازمها، و كذلك الكلام فى المقام فهذا التركيب لازم من لوازم حقيقة وجوب الوجود و ممكن من الممكنات و اسماء الله كلها مخلوقه حادثة و انما الواجب هو ذاته تعالى و تقدس و كلها آيات كالاثر تدل عليه قوله «آياتنا فى الآفاق» اى فى الخارج، «وفى انفسهم»^٢.

[١١٧] قوله «شئ واحد بحسب المعنى و المفهوم...»^٣

اى مشترك معنوى لالفظى كما يقول به الاشعرية خذلهم الله حيث يقولون ان الوجود مشترك لفظى فكل وجود عبارة عن تلك الماهية المعروضة فوجود الفرس فرس و وجود الانسان انسان وهكذا.

١. ١٥/٥١. ١

٢. «سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد» فصلت / ٥٣.

٣. ١٨/٥١. ٣

[١١٨] قوله «لوتعدد...»^١

يعنى انه اذا ثبت هاتان المقدمتان: احييهما ان واجب الوجود حقيقة الوجود الصرف المتحقق، والاخرى ان الوجود مشترك معنوى، «فنقول...»

[١١٩] قوله «يكون امرأ غير الوجود المتأكد...»^٢

اذ الاثنينية يقتضى الاختلاف بينهما و المفروض ان حقيقتها متحدة ليس فيها اختلاف فلا بد ان يكون ما به الاختلاف و الامتياز حقيقتهما التى هى الوجود المتأكد و الوجود الصرف . و الامتياز يتصور على وجهين: احدهما ان يكون لكل منهما حيثية زائدة بحيث كانت حيثية كل منهما غير حيثية الآخر، والآخر ان يكون فى احدهما حيثية زائدة و ليس فى الآخر حيثية زائدة اصلاً، كما لو كان ما به الاختلاف بين الانسان و الفرس حيثية النطق فى الانسان، و كان فى الفرس نفس الحيوانية فيلزم امكانهما جميعاً او امكان واحد منهما على اى تقدير، زيرا كه در امتياز هريك از ديگرى محتاجند به آن امر زائد، و احتياج همخواه امكان است .

[١٢٠] قوله «و على الثانى يكون واجب الوجود عارضاً لهما [جميعاً] او لاحدهما...»^٣

لان الوجوب كيفية للوجود و المفروض ان الوجود امر مشترك معنوى فاذا فرض انها ليس متحدتين بحسب الحقيقة بل مختلفان، هذا واجب الوجود و ذاك واجب الوجود، فيكون الوجود عارضاً لهما اذ ليس الوجود مشترك لفظى حتى يكون فى هذا عبارة عن ماهيته و حقيقته و فى ذاك كذلك كما لا يخفى .

[طريقة اخرى]

[١٢١] قوله «لكان متشخصاً...»^٤

اذ محض الوجود صرف الوجود الذى هو الوجود الصرف لا يصير متعددأ بل كلما فرضت له ثانياً فهو بعينه الاول اذ لو كان اثنين بحيث يكون كل منهما صرف الوجود فهذا بعينه

١. ٢٠/٥١.١

٢. ٢٢/٥١.٢

٣. ٢٤/٥١.٣

٤. ٥/٥٢.٤

لا محالة فاقد للآخر والال لم يكن متعدداً ولم يتحقق الاثنينية والمفروض ان ذلك الآخر ايضاً
 صرف الوجود فالاول كيف يكون صرف الوجود مع انه المفروض وبالجمله صرف الشئ
 لا يكون متعدداً ولذا قالوا اذلا يميز في صرف الشئ وهذا البرهان هو الذى لا يرد عليه شبهة
 ابن كمونة على ماسيجي.

[۱۲۲] قوله «بنفس حقيقة...»^۱

اذلو كان تشخصه بحيثية زائدة فاما تلك الحيثية و تلك الحقيقة مع تشخصها بنفس
 حقيقتها فهو المطلوب والافيحتاج الى حيثية اخرى حتى ينتهى الى تشخص فان ذلك
 التشخص نفس حقيقة المتشخص والادار او تسلسل فكلاهما باطلان كما برهن عليه.

[حجة اخرى]

[۱۲۳] قوله «لو تعدد الواجب لزم ان يكون...»^۲

لا شك ولا ريب ان مبدء الاشياء هي الذى ينتهى اليه الاشياء وهو غاية الغايات هو
 واجب الوجود اى مصداق هذا المفهوم، فلو فرضناه اثنين، يعنى هرگاه فرض كرديم كه آن
 مبدء اشياء متعددن و مفروض است كه هر دو واجب الوجودند پس مشتر كند هر دو در اين
 مفهوم واجب الوجود و لا محالة اين مفهوم مابه الاشتراك آن دو است و دراية لازم دارد كه
 ايشان را مابه الامتيازى باشد، پس اگر آن فصل و مابه الامتياز در هر دو عين مابه الاشتراك
 باشد پس برگشت بواحد، و اگر غير اوست و لا محالة مستند به واجب الوجود است زیرا كه
 ما دليلى نداريم كه مبدء اشياء غير مصداق مفهوم واجب الوجود است، بلكه فرض در
 آنجاست، پس لا محالة مصداق اين مفهوم مبدء آن فصلی كه مابه الامتياز است نیز خواهد بود
 و معلول او خواهد بود، پس لازم می آید كه جايز باشد كه بوجه باشد آن مابه الامتياز مستند به
 هر يكی از آن دو زیرا كه مفروض است كه هر دو واجب الوجودند و واجب الوجود مبدء و
 علت هر شئ است، پس مستند به اين دون ديگرى يا به آن دون اين، يا هر دوه بكي از آن دو،

همه صحيح باشد بلکه چون علت یکی است و از یکی در مرتبه واحده صادر نمی شود الا یکی، پس دوما به الامتیاز نیست اگر هست همان یکی است. و لا یخفی مع ان لو کان لكل منهما ما به الامتیاز یلزم الترکیب فی کل منهما لکن نظر برهان به ترك بساطت نیست، بلکه فرض بساطت کرده می گوید، زیرا که در مباحث بساطت اثبات نفی ترکیب نمود.

و لا یخفی ان عبارت تهره قاصرة من بیان هذا المطلب، اذ لقائل ان يقول لعل الاثر مستند الى جهتها التي هي ما به الامتیاز والفصل لا ما به الاشتراك. و لا یخفی ایضا ان هذا البرهان ایضاً لا یندفع به شبهة ابن کمونة، زیرا که شبهة او این است که چه ضرر دارد دو واجب الوجود باشند به تباین من جمیع الجهات، جهة اشتراکی باهم نداشته باشند مگر در همین امر عرضی.

[برهان آخر]

[۱۲۴] قوله «اذا الوجود یكون [حينئذ] نفس الماهية...»^۱

اذا المفروض كما برهن سابقاً أن حقیقته تعالی آنیته، فالوجود یكون نفس ماهيتها فیکون ماهيتها عبارة عن الوجود، پس این دو از نوع واحد می شوند و ما به الامتیاز در میانه آنها محقق اثنیة است یا لازم ذاتی آنها است، مفروض این است که نوع واحدند در هر دو هست، زیرا لازم ذاتی نوع واحد واحد است، پس باید آن ما به الامتیاز عرض غریب باشد و چون عرض است و ذاتی نیست کالمشی فی الانسان و الفرس، کل عرض معلل اما بنفس معروضه و اما بامر خارج، «فالعارض القریب یقتضی المخصص الخارجی...» و لا یخفی ایضاً ورود شبهة ابن کمونة علی هذا البرهان ایضاً.

[برهان آخر]

[۱۲۵] قوله «مصدق حمل مفهوم واحد...»^۲

شبهة ابن کمونه را نامیده اند به «افتخار الشیاطین» و آن شبهه از خود او نیست، بلکه

گویند که از شیخ اشراق است، و چون او شاگرد شیخ بود این شبهه را [به] او شهرت [افتاد] و لذا منسوب شد به او، و آن شبهه بر همه براهین وارد نیست، بلکه به بعضی از آنها که مشائین اقامه کرده، و نه آنکه این کمونه معتقد به وحدانیت نبوده است، بلکه شبهه‌ای است کرده است قبلاً للبراهین التي هي من المشائين چنانچه دأب اهل بحث است و غرضش این است که به این براهین دفع این شبهه نمی‌شود، و الا خود شیخ اشراق جواب به صرف الوجود و صرف الشی داده و گفته «اذلا ميز في صرف الشی» و مبنی جواب او مقدمه‌ای است، و او این است که آیا اتحاد در امر عرضی مستلزم اتحاد در ذاتی است یا نه، نظر به اینکه مفهوم واجب الوجود امر عرضی می‌داند اگر این استلزام اثبات بشود مجاب است، فنقول: هر شیء که مصداق مفهومی واقع بشود و آن مفهوم حمل بر آن مصداق گردد، باید مصداق بالذات آن مفهوم کلی باشد، یعنی جهت ذاتش بعینها جهت مصداقیه آن مفهوم باشد تا صدق آن مفهوم صدق بالذات باشد بر آن شیء، و مصداق بالذات همان است که در جهت مصداقیه احتیاجی به حیثیت زائده نداشته باشد، بلکه بذاته مصداق آن مفهوم باشد نه به حیثیت زائده و الا خود آن مفهوم مصداق این مفهوم نخواهد بود، بلکه او با شیء دیگر و حیثیه‌ای دیگری و اگر با آن حیثیت مصداق بالذات باشد ثبت المطلوب، و الا پس اوست با حیثیه‌ای دیگری، لابد باید منتهی بشود به مصداقی که او مصداق بالذات این مفهوم باشد و الا یلزم الدور او التسلسل.

و الی هذا اشار بقوله «و ظنی ان کل سلیم الفطرة...» و دانستی که ما محکوم سلیم الفطره را برهانی کردیم چنانچه ذکر شد و واضح شد معنی قول او که امور متخالفة از آن حیثیتی که متخالفند بلا حیثیه جامعه مصداق حکم واحد و مفهوم واحد و محکی عنها نمی‌توانند بشوند بلکه باید جهت اشتراکی و مماثلتی در میان آن امور نباشد تا آنکه توانند مصداق مفهوم واحد بشوند. پس می‌گوئیم: اشتراك دو امر یا باید در نوع باشد کزید و عمرو فی الانسانية، پس می‌توانند مصداق از برای مفهوم انسان واقع بشوند، اما از آن جهت [که] مشترکند در انسانیت که تمام ماهیت آنهاست نه از حیثیت و جهت اختلافشان به عوارض مشخصه؛ و یا باید در جنس مشترك باشند مثل انسان و فرس در حیوانیه و به عبارة اخرى در ماده باشد که جنس مأخوذ از اوست؛ و یا در فصل کزید و عمرو فی الناطقية، به عبارة اخرى در صورت که فصل مأخوذ از اوست؛ و یا در عرض کالتلج و العاج و به عبارة اخرى در قابلية

شرکت داشته باشند؛ و یا در فاعل مثل جمیع ممکنات از جواهر و اعراض که همه مشترکند در مبدء که مبدء همه شخص واحد است، پس حکم می توان کرد بر همه آنها به وجود اگر ماهیات باشند به جهت امکانشان و اگر وجودات باشند از جهت فقر ذاتیشان؛ و یا در امر سلبی عدمی شرکت داشته باشند کالحکم علیها بالامکان مثلاً، مثل آنکه بقر و فرس هر دو مشترکند در اینکه فاقدند مرتبه نطق را که در انسان است که در هر دو انتزاع مفهوم سلبی از همان جهت فقد هر دو است نه وجدان نظر به اینکه امور ثبوتیه نمی توانند مبدء و منشأ انتزاع امور عدمیه بشوند والا لازم می آید انقلاب ثبوتی به عدمی کما مرّ مراراً؛ یا مشترکند در غایت که او نیز راجع می شود به ماده. اذا تحقق ذلك فنقول: «لو تعدد...».

[۱۲۶] قوله «لكن تتميم جميعها متوقف على ان حقيقة واجب الوجود...»^۱

یعنی هر گاه موضوع براهین کما ینبغی و علی ما ینبغی متصور بشود که او حقیقه وجوب وجود است حیثیت ذاتش حیثیت موجودیت است و او موجود است بما هو موجود، شوب امکانی استعدادی و سمات امکان و امتناع و عدم نیست در او، همه براهین تمام است و مثبت وحدانیت است؛ و اگر کما ینبغی متصور نشود چنانچه متکلمین گویند ماهیتی دارد مجهولة الکنه که وجود عارض اومی شود، همه براهین ناقص است زیرا که [احتیاج] خواهر ممکن شد و ما دلیل نداریم که ممکن باید کثرة در او راه نیابد بلکه متحد باشد، و آنچه دلیل داریم بر اتحاد واجب داریم. و لذا قال (ع): «أول الدین معرفته»^۲ ای تصویره کما ینبغی و علی ما ینبغی، «و کمال معرفته التصدیق به» زیرا که تصور وجود حق التصور عین تصدیق به اوست، «و کمال التصدیق الاخلاص له» یعنی خالص ساختن اوست از دخول غیر در او و از جمیع نقائص و «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» یعنی نه آنکه صفتی ملاحظه کنی زیرا که ملاحظه صفة ملاحظه موصوف را لازم است، بلکه می گوئیم که همان ذات است، علم نیز همان ذات است، قدرة نیز و حیوة نیز، و معلوم است که صفة غیر موصوف است پس تعدد قدمات لازم می آید چنانچه اشعری گویند، و قیل ان

المراد من نفی العلم مثلاً انه لاجهل ومن نفی القدرة ای لاعجز و هكذا.
[۱۲۷] قوله «و هو اشنع ...»^۱

جميع براهين به دليل خلف تمام می شوند که لزوم خلاف فرض باشد، زیرا که بر اهین و قیاسات هم باید منتهی بشوند به بدیهیات، و بدیهیات نیز منتهی بشوند به بدیهیات اولیه و چون از تقدم شیء علی نفسه خلاف فرض لازم نمی آید مگر به تعبیر دیگر و لذا بود که او را گفت «شنع محال».

[۱۲۸] قوله «لنظرنا لی نفس مفهوم الوجود ...»^۲

یعنی صدیقین استدلال می کنند بر واجب الوجود لواجب الوجود یعنی از علت به معلول نه از معلول به علت چنانچه گفته اند «یا من دل علی ذاته بذاته»^۳ و قوله (ع): «الغیرك ظهور ...»^۴ و حکما نیز از واجب استدلال می کنند بر واجب ولكن نه بطور صدیقین بلکه انقص از آنها نظر به اینکه گویند که هر گاه تصور نفس مفهوم وجود نمائیم کما ینبغی و علی ماینبغی و تصور کنیم که او علتی ندارد زیرا که علت وجود وجود است و علت عدم عدم و علت ماهیت ماهیت کما قبل ان الموجود موجود و علت الشیء مع الماهیة شیء و جهة پس باید او را علتی هم نباشد و الا لازم می آید تسلسل یا دور، حکم می کنیم به او که او امری است قائم بالذات و هو صرف الوجود و صرف الفعلیة و لیس فیہ شائبة القوة و العدم و الامکان و الامتناع و الکثرة التي کلها راجعة الی العدم، و نیز حکم می کنیم که باید هر چه کمال است او دارای آن باشد و هر چه نقص است مسلوب از او باشد و می بینیم که مبدئیت اشیا نیز کمالی است از کمالات پس باید از برای او معلولاتی باشد و هل هی وجودات او ماهیات، پس نظر به آن قاعده که موروث است از حکما و «هی کل فاعل ففعله مثل طبیعته» و قاعدتهم الاخری التي هی ایضا موروثه عنهم من «ان کل ادنی لا بد له من تقدیم الاشراف علیه» و قولهم

۱. ۳/۵۴.

۲. ۴/۵۴.

۳. دعاء الصباح لامیر المؤمنین (ع)، مصباح السیدین الباقي، بحار الانوار، کتاب الصلوة، الباب ۸۲، الحدیث ۱۹: ج ۸۷، ص ۳۳۹ و کتاب الذکر و الدعاء، الباب ۴۰، الحدیث ۱۱، ج ۹۴، ص ۲۴۲.

۴. «ایکون لغیرک الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك» من دعاء العرفة لسید الشهداء، اقبال الاعمال لسیدین طاروس، بحار الانوار.

الاخر «أنه لا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها» فيقتضى لزوم مناسبة كل معلول مع علته ليصدر من الوجود الموجود ومن المجرّد المجرّد ومن المادّي المادّي، فواجب الوجود لما كان صرف الوجود فكلما ينبعث عنه أنما هو الوجود، والعدم لا ينبعث عنه، فیدلّ على كونها وجودات لا ماهیات، بحکم «كل يعمل على شاكلته»^۱ والقواعد المذكورة، پس ثابت می شود اینکه معاليل واجب الوجود لا محالة باید از سنخ وجودات باشند اگر چه مشوب به فقدانات باشند، و این را سفر از حق به خلق گویند.

[۱۲۹] قوله «فلا يكون اثنان ...»^۲

والی هذا ينظر قوله (ع): «من وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه» زیرا که مقارنة عبارت از این است که دو شیء بیان الوجود پیش هم آورده شود.

[۱۳۰] قوله «و ارتباط مجهول الكنه ...»^۳

زیرا که عقل اول ارتباطی دارد به مبدء، غیر ارتباط عقل ثانی و هكذا الى المبهمات، پس فهمیده نمی شود چه ارتباطی است بی وجود ارتباط مجهول الكنه است.

[۱۳۱] قوله «لا ينافي قيام المبدء ...»^۴

فلا يقال ان المشتق هو عبارة عن ذات ثبت له المبدء.

[۱۳۲] قوله «ولا يكون ما صدق عليه امرأ منتسباً الى المبدء ...»^۵

كما فيما نحن فيه.

[۱۳۳] قوله «لا معروضاً له ...»^۶

ای للمبدء كما في قولك ضارب، فان المبدء وهو الضرب عارض لزيد الذي يصدق عليه الضارب.

۱. الاسراء / ۸۴.

۲. ۸/۵۴.

۳. ۱۶/۵۴.

۴. ۱۹/۵۴.

۵. ۲۰/۵۴.

۶. ۲۰/۵۴.

[۱۳۴] قوله «كما في اللابن والتامر...»^۱

زیرا که در اینها نسبت خارج‌های است که حقیقه قیامی به ذات آنها ندارد بلکه به مناسبت جزئیة اطلاق بر آنها شده به جهت انتسابی که به مبدء دارند لیس بلبن و تمر، زیرا که معنی آنها لبن فروش است و تمر فروش، نه ذات ثبت له اللبن که لبن عارض آنها شده باشد.

[۱۳۵] قوله «ولا الحقائق يقتض منها...»^۲

فرق است در اقتناص حقائق و حقائق الفاظ، اطلاقات لغوین معنی است در اقتناص حقائق الفاظ نه اشیاء.

[۱۳۶] قوله «متأصلة متشخصة...»^۳

بلکه لازم است که منشأ انتزاع مفهوم اعتباری متأصل باشد و اگر او نیز اعتباری باشد منتزع متأصل دیگری می‌خواهد تا آنکه باید منتهی شود به متأصل والا لازم می‌آید یا دور یا تسلسل.

[الفصل الحادی عشر: الاله العالم واحد لا شريك له فی الایجاد]

[۱۳۷] قوله «الاله العالم واحد لا شريك له فی الایجاد» الی قوله «لا یوجب کون الاله...»^۴

اذلقاتل ان یقول ان واجب الوجود ان کان واحداً و سایر الموجودات موجودة به تعالی و منتسب الیه الا انه یجوز العقل ان یکون واحد من الممكنات مستقلاً فی الایجاد و ان کان وجود ذلك الواحد الممكن منه تعالی الا انه یجوز ان یکون المؤثر متعدداً كما ذهب الیه الثنویة حیث قالوا بان فاعل الخیر غیر فاعل الشر، فقالوا بان الخالق الموجد و المؤثر اثنان احدهما فاعل الخیر و هو الیزدان و الآخر فاعل الشر و هو الاهرمن و نظرهم الی ان مقتضی البرهان هو ان الموجود الذی هو صرف الوجود اتم و اکمل فی الموجدیة الذی لا یتصور فیہ جهة عدم و نقصان هو الوجود، و الوجود خیر محض و محض خیر ففاعل الخیر وجود و فاعل الشر عدم.

۱. ۲۰/۵۴.

۲. ۲۱/۵۴.

۳. ۲۳/۵۴.

۴. ۷-۵/۵۵.

[١٣٨] قوله «لو كان قائماً بذاته...»^١

أنما قيّد به لان يكون المثل مطابقاً للممثل اذ الممثل وجود تام بذاته فاذا فرض ضوء الشمس قائماً بذاته وضوء آخر وسط وضوء ثالث ضعيف، فلما كان الضوء الضعيف من الضوء الوسط والوسط من الضوء القائم بذاته فالضعيف ايضاً منه كالوسط .

بيان ذلك: ان نسبته تعالى الى جميع الممكنات كنسبة ضوء الشمس الى ماسواه الذى بسببه يضىء كل شىء اى اضائة كل شىء بسبب ضوء الشمس مع ان ضوء الشمس مستغن عن غيره حتى انه لا يحتاج فى الاضائة وفى كونه ضوءاً الى جرم الشمس . نعم يحتاج اليه فى الوجود لافى كونه ضوء الا ترى ان السواد فى كونه سوداً ليس بمفتقر الى الجسم بل الامر بالعكس، فان الجسم فى كونه اسود يحتاج الى السواد والشمس فى كونها مضيئة يحتاج الى الضوء وأنما السواد يحتاج فى الوجود الى الموضوع فالجسم مع قطع النظر عن السواد ليس باسود والانسان مع قطع النظر عن العلم ليس عالماً فكذلك الشمس مع قطع النظر عن الضوء ليست مضيئة .

وليعلم ان تشبيه الاول تعالى بالضوء ليس تشبيهاً تاماً حيث ان الضوء يحتاج الى الوجود والوجود الاول ليس له موضوع فعلم ان جهة التشبيه أنما هو فى الضوء من حيث هو فالتشبيه على هذا تام لاناقص . وأنما مثل ره بالضوء لا بالجرم اذ الجرم لا يجرى فيه تلك الانحاء القائمة بالذات والوسط والضعيف، بلى هو شىء واحد .

[١٣٩] قوله «بل نقول...»^٢

اى بمذاق ذوق المتألهين . بيان ذلك ان الاشاعرة خذلهم الله ينفون اشتراك الوجود اى مفهومه اشتراكاً معنوياً اى كون الوجود امراً معنوياً جهة جامعة وقدر مشتركاً بين الافراد، والوجود سواء كانت تلك الافراد حقيقية كما يقول به المشاؤون او اعتبارية كما يقول به الاشراقيون والمتكلمون .

الاشعرى يقول بان وجود كل شىء عين ماهيته والاشتراك أنما هو فى اللفظ يعنى

انَّ الوجود فی کل من الماهیات معنی آخر غیره فی الماهیه الاخری، فانَّ وجود الفرس مثلاً عبارة عن ماهیه الفرس ووجود الانسان عبارة عن ماهيته فكان الوجود فی کل من الماهیات مرادفاً لتلك الماهیات فیکون لفظ الوجود مشتركاً لفظياً و مع کل ماهیه مرادفاً.

وبعد فرض المفهوم المشترك والقول بأنّه مشترك معنوی و بعد ابطال قول الاشعری خلاف بینهم فی أنّه هل له فرد حقیقی اولابل له فرد اعتباری فقط لاحقیقی.

القائل بالاعتبار المتکلمون حيث يقولون بان وجود الماهیات هو كونها بحيث ينتزع منها الوجود فیضاف الوجود المنتزع الى الماهیه فیکون فرداً من الوجود الذی هو مفهوم کُلّی فبالاضافة یخصّص ذلك المفهوم کوجود الفرس ووجود الغنم ووجود الانسان ووجود لاشیء وهکذا و ليس مع قطع النظر عن هذه الاضافة فرد حقیقی للوجود بلی فرديته انما هی باعتبار الاضافة و هی الحیثیه التقييدية المتأخرة عن نفس الشیء فوقوع الماهیه مصداقاً ومحکیاً عنها للموجود انما هو بقیامها على تلك الحصص واعتبار الشیء غیر الشیء.

وقد اجابوا عن ذلك بان كون الماهیه بحيث ينتزع منها الوجود هو وجود الماهیه فانَّ المفروض الماهیه بهذا الوجود المنتزع لابل الوجود الذی مع قطع النظر عن الانتزاع فان الخارج عبارة عن الوجود ولا يتصور للوجود وجود فیلزم خلاف الفرض.

ثم القائلون بانَّ للوجود افراداً حقیقیاً قد اختلفوا فی انَّ له فرد واحد او افراد*، ذهب الى الثانی المشاؤون حيث يقولون ان موجودیه واجب الوجود بكونه فرداً من الوجود قائماً بذاته لا بواسطة الوجود، اما موجودیه الممكنات فیکام افراد حقیقه الوجود على الماهیات الممكنة لكن قیاماً عقلياً حقیقیاً وهو عبارة عن ثبوت شئ لشیء فی ظرف العقل بحسب الخارج، وقولنا ثبوت شئ لشیء وان كان یقتضی التعدد الا انَّ التعدد انما هو فی ظرف العقل،

* اگر بگویى آن افراد چه چیزند؟ گوئیم سؤال بما هو سؤال از حقیقه شىء است، و جواب از ما هو باید کلى باشد، در وجود متحقق نمى شود و کلى نیز در عقل است لكن برهان اقتضاء مى کند که موجود باشد.

والانفكاك انما هو بعمله والا فهما بحسب ظرف الخارج متحdan فالماهية موجودة بفرد حقيقى للوجود لا بقيام الحصص الاضافية، هذا مذهب اتباع المشائين .

والمذهب الثالث الذى هو رأى جمع كثير من محققى الحكماء ان وجود الماهية هو كونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لكن لا مطلقاً بل باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها اليه ارتباطاً صدورياً وهو تعلق الجعل من الجاعل بالماهية فيكون منشأ لانتزاع هذا المفهوم فيكون موجودة الممكن بكون انتسابه الى الجاعل بواسطة تعلق جعله بها فبقى الماهية مصداقاً للموجود عند صدور الجعل بها من الجاعل .

ثم لا يخفى اينكه آن كس قائل به حصص شده لا محالة بايد قائل بشود به اصالت ماهيت والا آن كسى كه قائل به افراد است از براى وجود لازم نكرده كه قائل بشود به اينكه وجود اصيل است بلكه مى تواند كه قائل بشود به اصالت ماهيت كصاحب الشوارق^۱ كه قائل به افراد حقيقت وجود است و مع ذلك مى گويد ماهيت اصيل است و منافاتى هم لازم نمى آيد؛ بيان ذلك اين است كه فوقيت از امور اعتبارية و از معقولات ثانية است لكن نه اين است كه اصلاً حقيقتى ندارد در خارج و محض اعتبار عقلى صرف است بلكه اعتبارى است، به اين معنى كه ما بحداء ندارد نه آنكه منشأ انتزاع هم ندارد، فكذلك الوجود على القول به اصالت ماهيت كلّى مى گردد، ماهيت اصيل است كلّى منشأ انتزاع در خارج دارد كه تنوّت ماهية است به تنوّت مفهومي پس مثل فوقيت است كه حقيقت دارد در خارج به خلاف قول آن كسى كه حصص قائل است، زيرا كه او افراد را مجرد اعتبار عقل مى داند كه منقطع مى شود به انقطاع اعتبار عقل چنانچه شأن اعتباريات همين است .

ثم القائلون بالفرد الواحد له ايضا اختلافوا فى أنه كما ان الوجود فرد واحد كذلك الموجود ايضاً واحد كما يقول به الصوفية . والقول الآخر هو ان الوجود واحد والموجود متكرر كما يقول به ذوق المتألهين، وهوره تكلم فى هذا المقام بمذاق هذا القول . غرضه اينكه ماهيات بواسطة انتساب به او همه پاى اعتبار مصداق و محكى عنه مفهوم موجود مى شوند و

۱ . عبدالرزاق الفياض اللاهيجى، شوارق الالهام، مسئله علم البارى .

می گوید که در صدق* مشتق یعنی موجود بر ماهیات ممکنه انتساب به مبدء کفایت می کند قیام به ذات موضوع لازم نیست و چون آثار نسبة کنفس نسبت قائم به طرفین است و خود منشأ آثار نمی توانند بشوند پس باید ملاحظه طرفین کرد و به هر طرف تواند مترتب شود مترتب کنی و چون ماهیات من حیث هی نمی توانند منشأ آثار شوند پس باید منشأ آثار طرف دیگر باشد که واجب الوجود است، فلا مؤثر فی الوجود الا الله.

فان قيل که آخوند مرحوم در اسفار^۱ و مشاعر^۲ باطل کرده مذهب ذوق المتألهین را، پس چگونه مبتنی می کند مطلب به این عمده ای را بر مذهب او.

قلنا راست است ولیکن در اینجا آن مرحوم انتساب وجودات قائل است به انتساب وجودی نه انتساب مقوله ای چنانچه مذهب ذوق المتألهین است، کمالایخی.

ثم لایخی اینکه قول به وحدة وجود و کثرت موجود نفی نمی کند اشتراك معنوی وجود را، زیرا افراد طبیعت کلیه اعم است از اینکه افراد حقیقیه باشد فقط یا اعم از افراد حقیقیه و اعتباریه، زیرا که افراد اعتباریه نیز فرد آن طبیعت است، کمالایخی، فافهم.

[۱۴۰] قوله «کما توهمه صاحب کتاب المعبر...»^۳

یعنی من عبارات الحکماء حیث قالوا ان المصدر الاول واجب الوجود ثم العقل الاول فانه مصدر للمصادر الثاني وهكذا، فتوهم صاحب الکتاب المزبور^۴ ان مرادهم المصدريه

* مخفی نماند که مبدء در نزد حکما اعم است از او در نزد لغوی، مثلاً مثل انسانیة و فوقیه را که منتزع از انسان و فوق می کنند مبدء می دانند، پس در حمل انسان برزید قیام مبدء را که انسانیة باشد کافی می دانند بر ذات موضوع در حمل مشتق و در صحت حمل، و اما لغوی اینهارا جامد می داند نه مشتق بلکه می گوید مشتق از قبیل ضارب و جالس است، پس حکماء عموم را قائل اند و لغویون خصوص را، و حکماء باز می گویند که در صدق معنی مشتق قیام مبدء به ذات موضوع معتبر نیست بلکه انتساب به مبدء نیز کافی است در صدق و صحت حمل.

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول.

۲. صدر المتألهین، المشاعر، المشرع الثالث.

۳. ۱۱/۵۶.

۴. ابوالبركات البغدادي، المعبر فی الحکمة.

بالاستقلال و ليس كذلك.

[۱۴۱] قوله «جوهرٌ عقلياً...»^۱

هو العقل الاول والجوهر العقلي الآخر هو العقل الثانى.

[۱۴۲] قوله «جوهرٌ عقلياً و جرمٌ سماوياً...»^۲

للمجتهات الستة التى فى العقل الاول فهو باعتبار جهة من جهاته يكون مصدر اللشى كوجوده وجوابه كامكانه و ماهيته و فعليته و كونه معلولاً أولاً و هكذا كما قرّر فى موضعه فليراجع.

[۱۴۳] قوله «بلسان الاشراق والجواهر العقلية...»^۳

لسان اشراق تعبير او به نور و ظلمت است، والجواهر العقلية عبارة عن العقول العرضية لا الطولية اذ لا يقول بها و انما يقول بها المشاؤون بحسب اصطلاحاتهم.

[۱۴۴] قوله «لا يمكن...»^۴

اى لا يسلط پس نور قوى نمى گذارد اثر نور ضعيف ظاهر شود، پس او مضمحل مى شود در نزد نور او چنانچه هر گاه آينه را به آفتاب نگهدارى از آفتاب نوري به ديوار مى افتد اصلاً نسبت به آينه داده نمى شود حتى نور خود آينه نيز و جرم آينه نيز ديده نمى شود، همچنين معلول اول نظر به اينكه مظهر تام و معلول تام علّة اولى است و علّة اولى تمام كمالات او را بروز دارد و لذا قاهر است مصدريه او بر مصدريه معلول اول هيچ ديده نمى شود مصدريه او هر چه مترتب بر وجود او مى شود بعينه مترتب بر وجود واجب است.

[۱۴۵] قوله «منها ما امكانه اللازم لماهية كاف...»^۵

اعلم ان الممكنات على حشيتين: قسمى است كه امكان ذاتى آنها كفايت براى وجود آنها نمى كند... زيرا كه لابد است از قوايل جزئية و استعدادات شخصيه من قبل الفواعل

۱. ۱۳/۵۶.

۲. ۱۴/۵۶.

۳. ۱۷/۵۶.

۴. ۲۰/۵۶.

۵. ۲۳/۵۶.

الاعدادية علاوه بر تأثير فاعل مرجو، ولذا است گوئیم که فیض واجب الوجود اسمی است نسبت به همه اشیاء و لکن مفاض او دائمی نیست به جهت کون وجود بعضی شرطاً لوجود بعض آخر ککون وجود الابد شرطاً لوجود الابن فی کون بعضها مترتباً علی بعض.

وقسم دیگر آن است که امکان ذاتی آنها کفایت در موجودیت آنها می کند کالمفارقات والعقول المجردة علی القول بثبوتها كما هو الحق، و هی لیست حادثة زمانية ولا قديمة زمانية لعدم كونها فی اثر الزمان لكون الزمان عبارة عن حركة فلك الافلاك وامتداد حركته، فلا ینا فی كونها قديمة دهرية لاحادثة بحدوث زمان موهوم كما یقول به المتكلمون.

وقسمة اخرى، نقول ان الموجود علی اقسام اربعة: الاول فوق التمام و هو واجب الوجود، الثاني التام و هو العقول که به فاعل تنها در وجود کفایت می کنند در موجودیت. الثالث المستکفی و هی النفوس الكاملة که به قابل و فاعل کفایت می کنند در موجودیت و علومی که به ایشان می رسد احتیاج به معلم بشری ندارد کالانبياء والاولياء، و قاعده «من ليس له حسّ ليس له علم» درباره ایشان جاری نیست، زیرا که علوم ایشان از مجری حواس نیست بلکه از مجرای باطن است پس هر گاه کسی از ایشان فرضاً یکی از حواس را نداشته باشد باز علم او را دارد کما هو الواضح، ویدل علیه قوله تعالی «المصباح فی زجاجة الزجاج...»^۱

[۱۴۶] قوله «بحركة دورية...»^۲

زیرا که نسبت او به مرکز و قطب علی نهج سواء است.

[۱۴۷] قوله «الاول ان معنى الامكان...»^۳

لابد فی بیان المسئلة من تقديم مقدمات.

الاولی: ان لنا اموراً ثلاثة: نفس الامر والواقع و مرتبة الواقع. اما نفس الامر عبارة عن نفس الشئ مع قطع النظر عن كون ذلك الشئ موجوداً او معدوماً و اما الواقع و مرتبة الواقع فنقول مثلاً الانسان تارة يتصور و يتعقل من حيث هی ای يقصر النظر الى ذاتياته ولا ينظر الى

۱. النور / ۳۵.

۲. ۲/۵۷.

۳. ۱۲/۵۷.

كونه موجوداً او معدوماً فانهما ثابتان للانسان فى مرتبة متأخرة عن ذات الانسان الا ان الواقع لا يخلوا من ان يكون اما موجوداً او معدوماً فنفس الامر عبارة عن نفس الشئ والواقع عن كون الشئ حاصلة مع قطع النظر عن اعتبار معتبر ككون الانسان موجوداً او معدوماً فيسمى هذا بالواقع . و مرتبة الواقع هى عبارة عن كون الشئ على صفة باعتبار تعلق اعتبار معتبر عليه كفرض الانسان و تصوّره من حيث هى هى مع قطع النظر عن غير ذاتياته، ولولا اعتبار معتبر فهو على صفة غير هذه الصفة لامحالة، و سلب النقيضين و ارتفاعها لا يجوز عن الواقع اى لا يجوز عن الواقع اى لا يجوز ان يقال ان الانسان لا موجوداً ولا معدوماً اذ لو اتى لا يخلوا عن واحد منهما، و اما عن مرتبه من مراتب الواقع فيجوز كما يتصور مع قطع النظر عن وجوده و عدمه فهو فى تلك الملاحظة لا موجودة ولا معدومة .

و ثانيها: انه فرق بين تخليط الانسان و تجريده مثلاً لو تصوّرنا الانسان بحيث ليس له وجود و لا عدم فهو بهذا الوجود الذهني الذى له هو عبارة عن تخليطه بهذا الوجود الذهني و غير مجرد عنه و اما لو تصوّرناه بحيث قطعنا النظر عن جميع اغيار ماهية و بحيث لم يبق له الا ذاتياته و جردناه عن الوجود و العدم حتى عن هذه الوجود الذهني الذى هو مخلوط به فهذا عبارة عن تجريده، ثم نسبناه الى الوجود و العدم اى لاحظناه معهما فنرى ان نسبته اليهما على نهج سواء، فبتينك الملاحظتين اى ملاحظته مجرداً و ملاحظة نسبته الى الوجود و العدم يثبت له صفة الامكان . و بعبارة اخرى ان فى كل القضايا تعتبر ملاحظة الموضوع تارة تفصيلاً و تارة اجمالاً، اما ملاحظته التفصيلية فهو ان العقل يلاحظ الموضوع و هو زيد ثم المحمول و هو القيام و النسبة بينهما، و اما ملاحظته الاجمالية هو حكمه على ان هذا المحمول ثابت لهذا الموضوع، و كذلك فيما نحن فيه فانا اذا لاحظنا الانسان او لا مجرداً على مامرّ هو ملاحظته التفصيلية ثم لاحظنا نسبته الى الوجود و العدم و نرى كونه خالياً عنهما فاثبتنا فى مرتبة متأخرة صفة الامكان له هو فهذا ملاحظته الاجمالية . و بالجملة فصفة الامكان يثبت للانسان فى مرتبة متأخرة عن المرتبة الاولى و هى مرتبة الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع و الملاحظة الاولى هو ملاحظته تصوّراً و الاخرى هى ملاحظته تصديقاً فهو يعقل فى التصور تارة و فى التصديق اى فى ضمن الحكم اخرى .

الثالثة انه فرق بين القضية و مطابقها، فالمراد من القضية هو ظرف الحكم الذى هو

حاك عن الشيء الخارجى و مطابقها هو الخارج عن ذلك المحكى عنه، فالقيام مثلاً امر ثابت لزيد فى الخارج مع قطع النظر عن تصورنا زيداً و قائماً و حكمنا بأن ذلك ثابت لذلك .

[١٤٨] قوله «فحينئذ ان اراد بالقوة ...»^١

يعنى ان اريد بالقوة معنى الامكان الذاتى على مامريّانه فلانسلم ان الملازمة المذكورة وهى كون القوة بهذا المعنى مانعة عن الشركة فى اليجاد، اذ الامكان على مامرّ ليس ثابتاً للممكن فى الواقع بل ثابت فى مرتبة من مراتب الواقع، وهى ملاحظتها مجردة ثم نسبتها الى الوجود و العدم، و الأفع قطع النظر عن حكم العقل و لحاظه ليس له هذه الصفة فكيف يصير بأن^٢ عن كونه موجوداً و كيف يثبت الملازمة المذكورة و هو قوله «كان للعدم شركة فى افادة الوجود»

و اورد عليه بأن هذا الايراد لا يرد علته اذ الصادر من الجاعل اولاً هو الوجود ثم الماهية ثم لوازم الماهية، و الامكان ايضاً من لوازم الماهية، و لوازم الماهية كذاتيات الماهية، فالنسبة للماهية مع قطع النظر عن ملاحظتها و نسبتها الى الوجود و العدم .

توضيح ذلك ان من الامور ماله درجات فى الخارج و منها ما ليس درجات فى الخارج بل اذا فصل العقل و فكّكه يوجد له تلك الدرجات و هذا لا يقضى ان لا يكون تلك الدرجات موجودة فيه و ما نحن فيه من هذا القبيل لا من قبيل الاول فهذه الدرجات ثابتة الاّ انها ليست مفصّلة فى الخارج و أنّما توجد فى مقام تفصيل العقل و تفكيكه، فظهر ان صفة الامكان ثابت لماهية الممكن فى الواقع .

وبالجملة غاية ما فى الباب ان الحكم بان الامكان ثابت للممكن أنّما هو فى لحاظ العقل، و لكن لا يلزم من هذا عدم ثبوته فى الواقع للممكن مع قطع النظر عن ملاحظة العقل اذ مطابق القضية هو كون الامكان ثابتاً للممكن فى الواقع و القضية أنّما هو فى العقل و بينهما بون بعيد كما لا يخفى .

وان شئت بسط الكلام فى لازم الماهية حتّى يتّضح ما هو المراد هنا فنقول: ان لازم

الماهية هو ما كان مستنداً لذات الماهية ويكون هي المقتضية لها و فرق بين لوازم الوجود و لوازم الماهية، فكلماً كان من لوازم الوجود فالوجود فيه واسطة في العروض ككون النار واسطة في عروض الحرارة في الماء، فالوجود هنا واسطة في العروض اذ الحرارة من لوازم وجود النار، وككون وجود الواجب واسطة في عروض الوجود للممكن. وكلماً كان من لوازم الماهية فالوجود فيه واسطة في الثبوت كما لا مكان فيما نحن فيه، فإن ذات الممكن هي التي يقتضى اللا ضرورة و تساوى نسبة الوجود و العدم اليها والاقتضاء يرجع الى نحو من الوجود والتقرر، فوجود الماهية و تقرر ها واسطة في ثبوت تلك الصفة لها و كما ان الوجود واسطة في عروض لوازم الوجود كذلك الماهية واسطة في عروض لوازم نفسها لها.

اذا تحقق ذلك فنقول ان الامكان عبارة عن اللا ضرورة التي يحصل السلب والنفي معناه السلبي، و بعبارة اخرى كون الشئ متساوى النسبة الى الوجود و العدم يسمى بالامكان الذاتى و فرق بين القضية الموجبة المعدولة المحمول و بين القضية الموجبة السالبة المحمول، فهذه القضية معنى قوله ره من قوله سلوب تحصيلية موجبة سالبة المحمول، غاية ما فى الباب كونها موجبة معدولة المحمول و كيف كان فقد يرتاب احد كون قضية الماهية ممكنة قضية موجبة يقتضى وجود الموضوع و ثبوته و تقررره، فالموضوع متقرر و ثابت للقاعدة الفرعية ان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له.

فليس لك ان تقول ان الامكان ثابت لذات الماهية من حيث هي و الماهية من حيث هي ليست الالهى ليس فيها اقتضاء اذ الاقتضاء راجع الى الوجود و ليس لها وجود، لانقول ان الماهية لها نحو من الوجود و التقرر الذى هو واسطة في عروض هذا المحمول اى الامكان لذلك الموضوع و هو ماهية الممكن كما لا يخفى.

بل نقول ان كل حيثية تامة فى الشئ فى نفس الامر لا بدلها من مبدء لا تتزاعها و منشأ لحصولها وان كانت من الامور الاعتبارية فان الامور الاعتبارية عبارة عن امور تحصل بواسطة نسبة بعض الاشياء الى بعض و هي وان لم تكن موجودات خارجة الا ان اتصاف الاشياء بها انما هو بحسب الخارج فان الفوقية تحصل من نسبة السماء الى الارض كما ان التحتية تحصل من نسبة الارض الى السماء، فالفوقية والتهتية وان كانتا من الامور المنتزعة الغير الموجودة فى الخارج الا ان اتصاف السماء والارض بهما انما هو بحسب الخارج و ان لم

يكن في الخارج بان يكون ظرفاً له اذ المبدء لا تنتزعها هو السماء الموجودة والارض الموجودة كما لا يخفى .

ثم ان تلك الصفة هي كون الماهية متساوي الطرفين وان لم تكن لنفسها ثبوت لكونها حالة في الشيء وحالة من حالات الموضوع الآن منشأ انتزاعها موجود وهي ذات الماهية المقتضية لهذه الصفة ولا شك ان الامور الاعتبارية كالفوقية لها حقيقة في نفس الامر الا ان حقيقتها تتبع لحقائق اخر والالجاز ان ينتزع من الارض ايضاً، فمرادنا من ثبوت صفة الامكان ثبوت منشأ انتزاعها فبواسطة ثبوته يكون لها ايضاً نحو ثبوت وان كان ذلك الثبوت تبعاً فالامور الاعتبارية لها ثبوت بثبوت منشأ انتزاعها .

[١٤٩] قوله «وان اراد بها القوة الاستعدادية...»^١

الامكان الذاتي من الامور الاعتبارية الموجودة بوجود منشأ انتزاعها، فهي تابعة لها وجوداً وعدمًا والامكان الاستعدادي من الصفات الانضمامية الموجودة في الخارج وهي عبارة عن تهيؤ الشيء .

[١٥٠] قوله «وكما ان اللونية مثلاً...»^٢

ولا يخفى ان هذا الايراد ايضاً لا يرد عليه وقياس ما نحن فيه باللونية قياس مع الفارق اذ السواد ليس من لوازم ذات الجسم حتى يكون من اقتضاء ذاته بل هو امر خارج مبائن للجسم قد عرض الموضوع باعتبار المعدات الخارجية الحاصلة للمادة التي بها حصل الاستعداد لعروض السواد ولولم يكن هذه السموات بل معدات اخر لعرض في موضوع البياض فظهر ان السواد ليس من لوازم ذات الجسم والا لوجب ان لا يتخلف بخلاف الامكان فانه لازم مقتضى الماهية .

وايضاً ان السواد والتحريك والاحساس امور متعددة في الخارج وجهات شتى يترتب على كل واحد منها اثر غير الاثر المترتب على الآخر ومعرض كل منها غير معرض الآخر فان معرض السواد الصورة الجسمية ومعرض الاحساس النفس الحيوانية بخلاف ما نحن فيه

فان العقل الاول شئ واحد بسيط، له وجود وامكان فقياسها باللون والاحساس قياس مع الفارق .
وان شئت قياسهما وتنظيرهما فقسهما بالقوى الجسمانية المتعلقة بالمواد والوضع
اذا اليجاد عين الوجود ووجود القوى الجسمانية وجود مادى ووجود وضعى فاتحادهما انما
بمشاركة المادة والوضع، فكذلك ما نحن فيه، فان وجود العقل الاول وجود امكانى فايجاده
الذى عين وجوده يكون بمشاركة الامكان فلزم ما لزم كما لا يخفى .

[١٥١] قوله «منقوض بقولهم [ايجاد] العقل الفلك ...»^١

واعلم اولاً ان معنى قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول ليس المراد من هذه العلية
الاقتضاء كيف فان عدم امر باطل الذات فلا يتصور فيه اقتضاء اصلاً .

لا يقال فالقضية كاذبة، لانا نقول ليست بكاذبة بل مفادها عبارة عن الترتب العقلى . بيانه
ان العقل لما رأى ان وجود العلة علة لوجود المعلول ومستلزم له فيرتب العقل ان عدم العلة
ايضاً علة لعدم المعلول وبالجمله فهو ترتب عقلى وكأن كون وجود العلة علة لوجود
المعلول لا منشأ لانتزاع هذا الترتب العقلى والآ فكيف يتصور فى عدم صفة الاقتضاء .
ثم انهم قالوا ان وجود العقل الاول علة لوجود الفلك وماهيته علة للصورة الفلكية و
امكانه علة لمادة الفلك . ولا يخفى ما فى قولهم، اذ الامكان من الامور الاعتبارية التى لها
وجود ضعيف بوجود منشأ انتزاعه وملزومه والوجود التبعى الضعيف كيف يكون علة
للوجود القوى الفلكى بالعظمة التى تراها .

اذا تحقق ذلك فنقول اولاً وليعلم انهم قالوا وعنونوا ان العلة الواحدة البسيطة هو من
جميع الجهات لا يكون علة لمعلولين متغايرين بل تعدد المعلولين وتغايرهما دال على
بساطة العلة ومن هنا قالوا ان الوجود اذا كان بسيطاً من جميع الجهات والذات والارادة و
متعلقات الارادة والاسماء وغيرها فلا يصدر منه الا الشئ الواحد والا فاقضاء هذه العلة
الواحدة لهذا المعلول غير اقتضائه لذلك المعلول فيتعدد الحثية التقييدية المتكثرة لذات
العلة ومن المغالطات فى المعلوم^٢ الاهمال فى الحثيات التقييدية المتكثرة لذات الموضوع

فلو قلنا ان مفید الوجود هو الواجب تعالی والمصدر ليس الا ذاته المقدسة يلزم كونه مصدراً لمعاليل متعددة فيلزم صدور الكثير عن الواحد، فهذا كما ترى وقد يجاب بما سيجيء.

الا انا نقول ان هذا الایراد ایضاً لا یرد علیه، زیرا که برهان امکان اشراف که باید ممکن موجود بشود اولاً تا مثل عقل وسایر اشیاء موجود بشود و آن موجود اشرف از همه موجودات باشد و او صادر بلا واسطه باشد از واجب الوجود.

و ایضاً قاعده مناسبست بین العلة والمعلول نیز اقتضای می کند وجود ممکن دیگری که معلول واجب الوجود باشد بلا واسطه تا آنکه مثل فلکی موجود بشود پس آن معلول اول [تا] در ذات علة العلل متعین نشود صادر نشود.

و اما فرق است در میانه فاعل موجب و فاعل تام و بعبارة اخرى علت تامه موجب و فاعل تام، فاعل موجب آن است که جمیع انحاء عدم معلول خود را سد بکند و انتظاری نگذارد و کما فی واجب الوجود بالنسبة الى العقل الاول الذی هو المعلول الاول و اما النسبة الى العقول المتأخرة كالعقل الثاني و الفلك فاعل مفید همان واجب الوجود است و بس، لكن اینها نیز شروط و فاعلند موجب باین معنی چون وجود عقل اول مانع از وجود عقل ثانی و فلك بود و لذا وجود عقل اول زوال مانع کرد و انحاء عدم عقل ثانی را یا فلك را یا وسائط دیگر را سد کرد و لكن مفید وجود و علت موجبة و فاعل موجب نیست مگر واجب الوجود. پس معلوم شد که وسائط نیز مؤثر در وجود هستند، نه منحصر است به واجب الوجود، لكن بمعنی که ذکر شد که عبارت از اینکه زوال مانع بکنند و انحاء عدم معلول را سد نمایند چنانچه محل شرط نیز همین است.

چه خوب گفته بود شخصی در جواب شخصی که منکر این بود که علویات مؤثر در سفلیات نیستند و منکر طب بود. گفته بود که شیر خشت شما مؤثر است ولی شمس ما مؤثر نیست. پس اینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله مراد فاعل موجب و علت موجب تامه است نه مطلق مؤثر.

و بالجملة شکی نیست ایجاد فرع ایجاب است و فاعل موجب چنانکه مذکور شد آن است که جمیع انحاء عدم مفعول را سد کند مثل واجب الوجود نسبت به عقل اول و اما نسبت به عقل ثانی فاعل تام است نه فاعل موجب بلکه فاعل موجب عقل اول است که ایجاب

می کند، بعد ایجاد را واجب الوجود می کند، وجوب عقول در طول همنده در عرض یکدیگر و لذا افسادی به بیان مذکور لازم نمی آید بخلاف آنکه هرگاه گفته شود که ایجاب کرد واجب الوجود هم عقل اول را و هم ثانی را دفعه واحده، لامحالة تکثر در ذات واجب لازم می آید و بالجملة پس اگر ایجاب واجب عقل ثانی را قبل از ایجاب عقل اول باشد، لازم می آید تکثر و اگر بعد از ایجاب عقل ثانی نمود عقل ثانی فاعل موجب شد نسبت به او و فاعل مفید اعطاء وجود کرد و هیچ لازم نمی آید و لازم نمی آید گونه مصدر المعالیل متعدده.

[طريقة اخرى]

[۱۵۲] قوله «اشير اليها في الكتاب الالهي...»^۱

و هو قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا».^۲

[۱۵۳] «قوله «على وحدة الاله...»^۳

پس اول وحدت عالم را اثبات می کند پس از آن ثابت می شود وحدة الاله.

[۱۵۴] قوله «قوله «لكان شكله الطبيعي هو الكرة...»^۴

زیرا که اسطقسات هم بسیطند و هر چه بسیط است بالطبع و بالذات واحد است پس مقتضی شکل واحد است و اشکال همه مقتضای طبع اشیا اند و چون ابسط اشکال کره است و لذا اشکال طبیعی همه آنها کره است.

[۱۵۵] قوله «لزم الخلاء [فيما] بينهما...»^۵

زیرا که خلاء عبارت از آن جسمی است که فضای خالی او خالی از شاغل باشد و ملاً آن جسمی است که در فضای او شاغلی باشد پس موضوع هر دو جسم است، فقوله (ص): «فوق فلك الافلاك لا خلاء ولا ملاء» ارتفاع متناقضین نیست، زیرا که موضوع متحقق نیست

۱. ۲۵/۵۸.

۲. الانبياء / ۲۲.

۳. ۱/۵۹.

۴. ۴/۵۹.

۵. ۵/۵۹.

بلکه آنجا وجودی است فوق وجود جسمانی که او را عالم مثل گویند که عقول و نفوس در آنجایند و او محیط به عالم اجسام است و تصرف می کنند در عالم اجسام تصرف النفس فی البدن و بعد مجرد عبارت از آن است که در کلمات حکما موجود است و اطلاق بعد مجرد در عالم اجسام نکرده اند کما هو زعم المتکلمین.

پس اگر آن دو کره یکی محیط دیگری نباشد لازم می آید خلأ زیرا که وقتی که تماس بیکدیگر کردند دو کره حقیقة تماس می کنند به يك نقطه و بعد بینهما باقی می ماند خالی از جسم، اعم از اینکه بعد لا بشرط باشد که صورت جسمیة است یا بشرط شیء باشد که مقدار است خلأ محل است پس این هم محل است.

[۱۵۶] قوله «بواحد من الاحتمالین...»^۱

والاحتمالات هو کون اسطقسات احد العالمین موافقة لما فی العالم الآخر و متماثلة له بالنوع و کونه مخالفة له.

[۱۵۷] قوله «من أنه اذا كانت...»^۲

بیانه ان المفروض ان العالمین متعددان شخصاً و متحدان نوعاً و لكل واحد منهما مکان غیر مکان الآخر. و چون فرض شده است که بحسب نوع متحدند و مقتضای طبیعت نوع واحد است پس مکان هر يك مکان دیگری هم هست پس جایز است که این در او باشد کما اینکه جایز است او در این باشد پس باید بحسب مقتضای طبع نوع واحد هر دو در آن مکان باشند و هر دو در این مکان، پس اینکه این در این مکان است مقصور است کما اینکه او در آن مکان است مقصور است بلکه می بایست او نیز با این در این مکان باشد و این نیز با او در آن مکان باشد. و چون مقتضای طبع هر شیء آن است که اگر مانعی و قاسری نباشد باقی باشد در مکان خود و از آنجا بدر نشود الا لمانع و اگر بدر شد به زوال مانع برگردد و میل کند به مکان خود، پس آن چیزی که به قسر در مکانی است بعد از آن چیزی است [که] به طبع بوده است در مکان دیگری پس این دو عالم با هم مجتمع بوده اند بعد از آن متفرق شده اند. و

اگر گفته شود که این قطعه از حجر که در آن قطعه از زمین افتاده اگر برداریم به قطعه دیگر از زمین بگذاریم، باز قسر لازم نمی آید، پس چه عیب دارد که آن دو عالم نیز هر يك چنین باشد، جواب آن است که چون سطح زمین شیء واحد شخصی است و مکان واحد است از برای هر قطعه سنگ پس هر جا که واقع شد در مکان خود واقع شده و هر گاه مثلاً بر سطح زمین یا هوارا قسمت فکیه دارد... باز شیء واحد از وحدة خود بیرون نرفته، چنانچه اگر سنگ بالا رفته بالقسر واقع شود به هر يك از قسمتین اگر چه قبل در قسمت دیگر بود باز در مرکز خود واقع شده زیرا که سطح زمین همه مکان واحدند از برای او بخلاف ما نحن فیه، زیرا که مفروض این است که متعدد است مکان هر يك بالشخص.

[۱۵۸] قوله «فاذا هی متباینه...»^۱

لکونهما متعدداً بالشخص. «ولیس بمتباینه» لکونهما نوعاً واحداً. «وهذا خلف» و قوله «فاذا هی متباینه ایداً» قضیه مشروطة دائمة، و نقیض الدائمة مطلقة عامة، پس نفی بر سر دوام می آید. پس مفاد دو قضیه چنین می شود که متباین ابدی است و هذا هو مفاد القضية الدائمة، متباین ابدی نیست و هذا مفاد القضية المطلقة العامة.

[۱۵۹] قوله «والذی بالقسر...»^۲

چون در این احتمالی می رفت و او این بود که کسر دو قسم است یکی در وجود خارجی و دیگری در تصور عقلی و چون قسر عبارت از خلاف طبع است پس هر گاه شیء اول در بدو وجودش بمقتضای طبع خود بود ثم متصور شد این قسر، قسر خارجی است و هر گاه شیء در بدو وجودش مقصوراً موجود مخلوق شده باشد نه آنکه اول او را طبعی باشد ثم قسر عارض او شده باشد این قسر عقلی است زیرا که معنی او چنین می شود که هر گاه اصلی می داشت نسبت به او مقصور بود خارجاً پس باز مقصور است و قسر دائم نیز محال است، باید با اصل خود مجتمع بشود.

پس کسی را می رسد که بگوید چه عیب دارد که چه می شود که واجب الوجود شیء را

خلق بکند که در بدو وجودش مقسور باشد نه آنکه بعد قسر عارض او شده باشد مثل اینکه هوایی منتقل شود بناء لامحالة میل به مرکز خود می کند که کره نار باشد و این قسر بعد الذی بالطبع که نیست پس قولك لیست بمتباینه ابدأً صحیح نیست زیرا که شیء که وجودش وجود قسری باشد متباین است ابدأً.

جوابش آن است که اشاره کرده است بسوی او بقوله «وجود الذی بالقسر» و حاصلش این است که قسر دائم را اثبات کرده اند که محال است لامحالة باید باز عود کند به مرکز خود.

[۱۶۰] قوله «فالارضية المطلقة يقتضى الوسط المطلق من العالم...»^۱

پس ارضی که در این مکان و وسط است و ارضی که در آن مکان است هم به ارض ارض مطلق صادق است و هم به مکان یعنی هم به متمکن و هم به مکان مطلق، اما شخص این ارض چرا در آنجاست و شخص او در آنجاست شاید به جهت خصوصیتی باشد که در هر یکی از آنهاست و الا قطع نظر از خصوصیت گفته هر ارض مطلق مکان مطلق خواهش می کردند، هستند لامحالة پس لازم نمی آید کونهما مقسور تین.

[۱۶۱] قوله «لها امکنّة كثيرة...»^۲

مثل چند قطعه سنگ در زمین که هر يك يك مکانی خاص دارد.

[۱۶۲] قوله «ایضاً مکاناً واحداً...»^۳

پس باید این دو کره از عالمین نیز نظر به تأمل و توافق در طبیعت هر گاه فرض بگردند يك کره مکانهای آنها نیز نگردد يك مکان.

[۱۶۳] قوله «وذلك الاجتماع ممّا لا مانع...»^۴

مثل سخنی که بر اجسام ذی مقراطیسیه گفته اند که جزء با کل در طبیعت جسمیه شریک است پس از اینکه قسمت فکیه لازم آمد بر این قطعه از جسم از آن کل که منفصلند

۱. ۱۷/۵۹.

۲. ۲۰/۵۹.

۳. ۲۲/۵۹.

۴. ۲۳/۵۹.

از هم، باید همه این اجزاء قابل این قسمت فکیه باشند زیرا که همه با کل شریکند در طبیعت و این جزء نیز با آن جزء شریکند در طبیعت، فکذلك مانحن فیه، زیرا که این دو کره با هم در طبیعت یکی هستند پس چنانچه از آن طبیعت واحده قطعه شده است متصل واحد و گردیده است يك کره كذلك باید جائز باشد که این دو هم برگردند مجتمع شوند نظر به اتحاد طبیعت هر دو نظیر اینکه این قطعه از سنگ که متصل واحد است با آنکه در طبیعت ارض و جسم مشترکند با قطعات کثیره متعدده باید جایز باشد که قطعات متعدده نیز برگردند متصل واحد نظر به اینکه در طبیعت با آن قطعه واحد شریکند.

برهان آخر و او این است که اثبات کرده اند اتحاد عقول را در موضع خود، پس هرگاه دو عالم یافت بشود لاشک و لاریب که عقول هر يك غیر عقول دیگری است و نفوس هر يك غیر دیگری است و هکذا، پس لازم می آید عدم اتحاد عقول.

[۱۶۴] قوله «لا من المركز...»^۱

چنانچه سنگی را قسرأ به بالا بیندازند. «اوالی المركز» چنانچه آتشی میل به بالا می کند و چنانچه خیک پر از هوا زیر آب نمی رود بلکه بالا بر می خیزد.

[۱۶۵] قوله «متضاد بالطبع لا بالاضافة...»^۲

زیرا که مثلاً مرکز کره با سطح کره لامحاله متضادند بالطبع و بالجملة گاهی بدایت با نهایت متضاد بالطبعند، چنانچه در کره فرض می شود و گاهی تضادشان بالعرض است چنانچه هرگاه شیء را حرکت بدهی از قطعه ای از زمین مثلاً آنکه بدو است با نهایت البته متضاد است لکن بالعرض نه بالذات زیرا که جایز است نهایت را ثانیاً بدو قرار بدهی و بدورا نهایت قرار بدهی پس بالاضافه و نسبت به حرکت اولی متضاد است نه مطلق.

[۱۶۶] قوله «فمن هذا يعلم...»^۳

یعنی حاصل کلام این شد که اختلاف الآثار يدلّ علی اختلاف المؤثرات، و اختلاف اللوازم يدلّ علی اختلاف الملزومات و اتحادهای علی اتحادها، پس از این قسمت عقلیه معلوم

می شود از برای ما که حرکات عالم دیگر نیز با حرکات این عالم نوعاً یکی هستند پس وجهی که محض قبول ثانی بود که اسطقساتشان متخالف هم باشد ثابت نشد و هو المطلوب .

بل نقول ان عقول ذاك العالم يجب ان يكون مطابقة لعقول هذا العالم في العدد لا تزيد عليها ولا تنقص عنها، اذ العقل الاول الذي هو المعلول الاول لا بد ان يكون اتم في باب المعلولية بحيث لا يتصور اتم منه والالكان الواجب ان يصدر من العلة ذلك الاتم الذي لا اتم منه وكذا القول في الصادر الثاني انه ايضا لا بد ان يكون اتم في باب المعلولية والصادرية من العقل الاول ولو كان شيء اتم منه لكان الواجب ان يكون هو الصادر وهكذا الى ان يصل الى العقل العاشر . ثم الكلام في النفوس هو الكلام في العقول ثم الكلام في الطبيعة هو الكلام في النفوس فلو فرض عقول هذا العالم عشرة فيجب ان يكون عقول ذلك العالم ايضاً عشرة اذ لا يوجد في كل مرتبة غير الواحد اذ صرف كل مرتبة لا يكون الا واحداً والا لم يكن ذلك صرفاً كلما فرض له ثان فهو بعينه هو الاول اذ لا يكون صرف الشيء متعدد اذ الوجود لا يتكرر فاذا كانت عدد عقول هذا العالم عشرة مثلاً لا يمكن ان يكون عدد سلسلة عقول ذلك العالم احد عشر بل هكذا الكلام في اشرفية العقل الاعلى بالنسبة الى الاخس فكما ان العقل الاول في هذا العالم اشرف يجب ان يكون في ذاك العالم ايضاً كذلك و كما انه يجب ان يكون العاشر اخس وانقص من العوالى في هذا العالم فكذلك في ذاك العالم .

[١٦٧] قوله «الطبيعة مالم توف...»^١

لهم قاعدتان: احديهما الامكان الاشرف، والاخرى الامكان الاخس . اما الاولى فهي الملحوظة في قوس النزول والمراد منها انه لو وجد ممكنان احدهما اشرف والاخر اخس فلا بد ان يوجد اولاً الممكن الاشرف ثم يوجد الممكن الاخس وهكذا الى ان بلغت سلسلة قوس النزول الى الممكن الاخس الذي لا اخس منه وهو المادة . واما الثانية وهي الملحوظ في قوس الصعود والمراد منها ان كل ممكن اتم واعلى واجد لكل كمالات للانقص الاخس فكل مرتبة من مراتب الفوق مشتمل على امرزائد على ما اشتمل عليه السافل فالوجود بما هو وجود كمال للشيء كما ان الفقد نقصان له فالنبات اكمل في الموجدية من الجسم و

الحيوان اكمل في الموجودية من الشجر مثلاً والانسان اكمل من الحيوان فان المادة كالنطفة مثلاً يتحرك حركة جوهرية يستكمل ويصل الى غاية وجودها فيفاض عليها من المبدء الاعلى النفس النباتي ثم يستعد متدرجاً حتى يحصل لها مرتبة الحيوانية ثم يحصل بعدها المرتبة الانسانية والنفس الناطقة التي هي مدركة للمعقولات العالية وهكذا الى ان يصل الى العقل الاول كل ذلك لبطلان الطفرة في الوجود... بطلان الطفرة الا كل درجات في الحيوان مثلاً لابد ان تسلك الطبيعة الى ان يصل الى المرتبة الانسانية، پس بايد نمائند درجه از درجات حيوانية مگر اينكه طي کرده باشد طبيعت اورا، همچنين بايد نمائند درجه از درجات نباتية مگر آنكه طبيعت طي کرده باشد تا داخل شود در مرتبة حيوانية، پس چنانچه نفس حيوانی دارای جميع مراتب نباتی است كذلك نفس ناطقه دارای جميع مراتب حيوانية است پس بايد کيفيتی از کيفيات نمائنده باشد مگر آنکه نفس انسان مدرک او باشد.

[۱۶۸] قوله «فنقول قد تحقق ان بين الاجسام العظام...»^۱

غرضه انه قد تبين ان العالم شخص واحد فنقول اجزاء هذا الشخص الواحد مرتبط بعضها مع بعض وهيئتها تلازم لامحالة كونها مبائن الوجود اما بين الاجسام العظام كالكرة الكلية مثلاً چونکه خلأ محال است پس بايد در جوف محدد الجهات اجسام ديگری باشد که عبارت از فلك هشتم باشد و هكذا هفتم و ششم تا برسند به ارض و چون هر حرکات مستقيمه بايد نهايتی داشته باشد لبطلان عدم النهاية پس بايد محدد الجهاتی باشد لامحالة و هذا هو التلازم بين الاجسام العظام.

[۱۶۹] قوله «و كذا بينها وبين اعراضها...»^۲

فكل عرض مفتقر الى المعروض والمحل وكل محل لامحالة مشتمل على العرض وبعبارة اخرى كل عرض يحتاج الى الجوهر وكل جوهر مشتمل على العرض اما الاول فلان العرض هو الموجود في الموضوع فلا محالة يحتاج الى الموضوع كالسواد الى الجسم، فطبيعة العرض شأنها كذلك لامحالة و اما خصوص هذا العرض فانما هو من قبيل استعداد

خصوص المادة و اقتضائها المقتضية لخصوص هذا العرض . و اما الثاني فان كل جسم مشتمل على المقدار فهو متقدر و كل متقدر متشكل اى فله الشكل والهيئة .

[...] قوله «بل بين اكثر الاعراض و محالها...»^١

[١٧٠] قوله «والتلازم يوجب الانتهاء الى العلة الواحدة...»^٢

اذ الارتباط يتصور على قسمين: احدهما كون احد المتلازمين علّة والآخر معلولاً و ثانيهما ان يكون معلولين لعلّة واحدة توقع الارتباط بينهما بالذات و على اى التقديرين فلا بد ان يكون ذلك التلازم موجباً لانتهاء الى علة واحدة و الا فيكون بين شيئين تلازم اذ لو فرض كون هذا الشئ معلولاً لهذه العلة و ذاك معلولاً لتلك العلة لم يتحقق بينهما تلازم اصلاً .

[١٧١] قوله تعالى «لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا»^٣

و معنى الفساد هول و زوم عدم هذا الانتظام و النظام الاتمّ، و هذا الارتباط و التلازم و وجود الارتباط و الانتظام كل يدل على كون المبدء واحداً لا متعدداً .

[تنبيه]

[١٧٢] قوله «و كما ان كلّ واحد من اعضاء الشخص الواحد الانسانى...»^٤

فلنا اولاً اثبات كيفة الواحدة الانسانية ثم به يثبت الواحدة فى الانسان الكبير ايضاً . فنقول اولاً ان العناصر اذا امتزجت فتفاعل و يكسر كل سورة الآخر فبعد الكسر و الانكسار يحصل كيفة معتدلة مزاجية تكون هى المحل للصورة النوعية الحالة فيها يقال لتلك الكيفة المزاج، و بالجملة المزاج هى التى تحصل من تركيب الاسطقسات . گویند كه او طبيعت خامسه اى است كه [نه] رطب تام است و نه خشك و نه حارّ و نه هردو بلكه شئ ديگرى است شبيه به اينها .

ثم ان اتباع المشائين و الاطباء يقولون ببقاء العناصر فى المواليد بصورها النوعية و

١. ١٤/٦١، لم يشرح هذه العبارة، كأنه نسي توضيحها.

٢. ١٨/٦١.

٣. ٢/٦٢، الانبياء / ٢٢.

٤. ٩/٦٢.

الكيفية الحاصله هي التي تشابه بها جميعاً... ان هذا الكلام منهم على ما سمعنا من الاساتيد ليس على ما ينبغي اذ الكيفية المزاجية لا ريب والشبهة انها من الاعراض لا بد لها من محل كان ذلك الاعراض قائماً بذلك المحل، فمحلها اما واحد من العناصر فيلزم الترجيح بلا مرجح او كل واحد منها محل لها وهي حالة في كل واحد منها فيلزم حلول العرض الواحد في محال متعددة وهو محال واضح. وايضاً المقصود من الامتزاج هو حصول التركيب الذي نسمي المركب منه بعد الامتزاج مزاجاً فلو كان كل من العناصر محلاً لتلك الكيفية يحصل هناك مركبات لا مركب واحد كما هو المقصود، او المجموع من حيث المجموع وهذا يتصور على قسمين: احدهما كون المجموع من حيث المجموع محلاً لها بمعنى انه يحصل من تركيب العناصر صورة وحدانية بعض منها حالة في هذا العنصر وبعضها في ذلك العنصر وهكذا، فيعود السؤال والمحذور. و ثانيهما، انه يحصل هيهنا صورة وحدانية غير حالة في كل من العناصر وهي الكيفية المزاجية فنسئلك قل لنا ان وحدة تلك الكيفية اما بهذه الصورة الواحدانية فيكون دوراً وان كانت بغيرها فننقل الكلام اليه وهكذا فيلزم التسلسل، اذ التركيب يحصل بعد حلول تلك الصورة في المادة فيحصل المزاج والكيفية، فقبل حلول تلك الصورة الواحدانية لا بد ان يكون كيفية اخرى وهي ايضاً من الاعراض يحتاج الى محل آخر فان كانت تلك فيلزم الدور او التسلسل.

فالحق ما ذهب اليه المحققون من الحكماء من ان صور العناصر باقية وليست بباقية، لا بمعنى ان صورها تنقلب الى صورة اخرى كانه انقلاب الصورة المائية الى الهوائية مثلاً، اذ هذا غير معقول لان ذهاب الصورة الاولى اما في زمان او في آن، وان كان الاول فيلزم بقاء المادة بلا ضرورة في زمان ذهاب الصورة الاولى ومجيئ الاخرى، وان كان الثاني فيلزم تنالي آتات وهو يستلزم لاثبات الجزء [الذي] لا يتجزى وهو باطل كما لا يخفى، بل بمعنى ان صور كل منها يتوجه الى محل واحد وهي الصورة النباتية مثلاً، وتحرك بالحرارة الجوهرية لاعرضية حتى تحتاج الى محل ولا يزول صورها بل هي باقية الا انها تحصل لها ترقيات، وما يذهب منها ليست الا درجات تلك الصور والآ فامر واحد منها باق غير زائل، ولا ينقلب ايضاً لبطان الانقلاب كما مر بل تحرك بحرارة جوهرية حتى يحصل فيها الصورة النباتية بمعنى انها تتصور بالصورة النباتية وما فيه الحركة هي مراتب الصور اذ لو كان شيء آخر يصير ذاك الشيء

محلاً لها ويكون الحركة عرضية لاجوهرية فاذا حصل لها الصورة النوعية النباتية مثلاً فيستتبع كيفية مزاجية تسمى تلك الكيفية طبعاً وهو الذي هو مبدء للحركة والسكون .

بيان ذلك حتى يتضح المقام اتضحاً، فنقول: انهم قالوا ان كل فعلية لا تجمع مع القوة كما لا تجمع مع فعلية اخرى . وبالجمله الفعلية آية عن فعلية اخرى، بل في الجسم مثلاً قوة واستعداد من جهة المواد الخارجية بتوجه المادة الى صورة من الصور و كأنه تريد الاستكمال بتلك الصورة فالفعلية حيثية و جهة في كل شئ بها يستكمل الشئ فاذا حصلت في المادة تلك الحيثية فلا معنى لحصول فعلية اخرى مع حصول تلك الحيثية التي كانت عبارة عن الفعلية والقوة جهة اخرى ليست آية عن ان يوجد فيه امور كثيرة وجودية موجبة لاستكمالها بها والشئ الواحد من جهة واحدة يمنع كونه بالقوة والفعل معاً فالنطفة تتحرك بحركة جوهرية ويسرى في مراتب تلك الصورة النطفية حتى تحصل فيها صورة جنينية فيستتبع كيفية مزاجية اخرى، وكذا صورة الجنين يتحرك بحركة جوهرية ويسرى في مراتب تلك الصورة ولا يزول ولا ينقلب اصلاً بل يتوجه الى صورة اخرى اكمل من صورة انسانية وهي الصورة الحيوانية حتى تستكمل بها وترقى بواسطتها لان كل شئ دائماً في الترقى الى ان يصل نفسه الى غاية فيلبس لباس الصورة الحيوانية ويتصور بتلك الصورة فاذا استكملت وتصورت بتلك الصورة فيتحرك ايضاً بحركة جوهرية* الى صورة الصور اعني الصورة الناطقة التي هي اكمل الصور فيسرى جميع مراتب الحس حتى يحصل فيها تلك الصورة ايضاً، والتركيب الحقيقي إنما هو بين مادة زيد مثلاً وبين نفسه الناطقة فان بينهما اتحاداً وليس بينهما اي بين النفس والبدن تركيب حقيقي اتحادي اذ لا يمكن ذلك لعدم قرب افقهما لبيئتهما بينونة كلية و إنما البدن من شرائط قبول المادة لصور النفس الناطقة، وبعبارة اخرى أنه لا بد للنفس من محل حتى يفعل في ذلك المحل ويدبر، والبدن بشر اشر اجزائه بتلك التأليفية الخارجية المتناسبة المنتظمة المتناسقة شرط لقبول المادة الصورة الناطقة وبغيرها لا تقبل اصلاً فالمدبر في البدن شخص واحد وهو النفس .

* تنبيه، اما سخني كه گفته اند كه در وقتي كه شجر را قطع كردی فصلش می رود و جنشش باقی می ماند .
او نیز به حرکت جوهریه است . کذا سمعت من الاستاد دام مجده .

فاذا علم ذلك فى الانسان الصغير فليجز ذلك بعينه فى العالم الكبير فان العالم الكبير
ايضاً نفس كلّى ومادّة كلية وهذه الاجسام المتشعبة المتفرقة المتباينة فى الوجود كالبدن
بعضها سماوات وبعضها ارضون وبعضها ماء وبعضها نار الى غير ذلك أنّما هى من شرائط
قبول المادّة تلك الصورة وهى النفس الكلّى كما انّ البدن ايضاً كذلك حيث انّ اجزائه من
اليدين والرجل والرأس والشرينات والامعاء وغير ذلك كلها متباينة فى الوجود متميزة
فى الحس بل فى الفصل ايضاً بعضها فاعل وبعضها منفعل . وكما انّ النفس كانت مدبرة
فى البدن والقوى التى فيه كانت محلّاً لتدابير النفس ومبادئ الآثار الخارجية فكذلك فى العالم
الكبير ايضاً فانّ نفسنا الناطقة الانسانية مثلاً من جملة قوى الانسان الكبير وكذلك الصور
النوعية الاخرى كالصورة السماوية قوّة اخرى والارضية قوّة اخرى والنباتية قوّة اخرى و
هكذا ولو حصل مثلاً فى هذا العالم جرح او مرض يحصل صورته فى تلك النفس الكلّى فاذا
زالت او حصل الصحّة وغيره مثلاً تمحى تلك الصورة وهى المسمّاة بلوح المحو والاثبات
ولو حصل لنفس من النفوس استكمل بتوجّه الى شىء يحصل له الانقلاب كتوجّه النفوس
الناطقة الى الصورة المنقوشة فى الجدار او فى الوسادة.

[١٧٣] قوله «ولعلّى بعضهم على بعض...»^١

اذ لو كان بعضهم قادراً على دفع الآخر فتكون اعلى منه وان لم يكن فتكون الآخر اعلى
منه وهذا واضح.

[١٧٤] قوله «على ان وحدتها التأليفية ظلّ لو وحدتها الطبيعية...»^٢

الرقص ايضاً علم من العلوم فاذا حصل من كثرة الممارسة ملكة ذلك العلم يصدر عنه
الافعال المتناسقة فالفاعل أنّما هو تلك الملكة لكن بتدبير النفس فلو يكون المدبّر امراً واحداً
فكيف يصدر الافعال المنتظمة المتناسقة بحيث تسرّ الناظر اليها فعلم ان الافعال المنتظمة لا بدّ
وان يكون مستندة الى فاعل واحد ومدبّر واحد ولما كانت وحدة المدبّر وحدة طبيعية حقيقية
فلذا يحصل فى الخارج تلك الوحدة التأليفية الملتزمة غير مختلفة النظم كما لا يخفى .

[استبصار واكمال]

[١٧٥] قوله «فيكون العالم كله حيواناً...»^١

المراد من هذا الحيوان هو الجسم المتحرك القابل للابعاد الثلاثة، وليس مفهوم النماء فيه مأخوذاً اذ هذا المفهوم إنما مأخوذ في الحيوان الذي هو في قوس الصعود وليس في الحيوان الذي في قوس النزول وله قوة خيالية يدرك بها الصور لا المعاني واما نفوسنا الناطقة من حيث انها تترك المعاني ليست المعاني منها بل هي من العقول ومن حيث انها تترك الصور فهي منها.

[١٧٦] قوله «مؤلف من اعضاء متشابهة...»^٢

كاجزاء كرة واحدة او جسم واحد فان اجزائه المقدارية متشابهة.

[١٧٧] قوله «و غير متشابهة...»^٣

كالسما والارض والكرة النارية والارضية والمائية وغيرها من الاجسام حيث انها ليست بمتشابهة اصلاً.

[١٧٨] قوله «يستبقى بعضها ببعض وينتفع...»^٤

كالشمس حيث ان الاجسام الارضية ينتفع من الكواكب والاجرام السماوية وبعضه محسوس وهو ظاهر وبعضه معقول كالتأثيرات التي للكواكب في نفوسنا كما قالوا ان كان طالعة في عطارد يكون وزيراً ومن اهل القلم وغير ذلك فان هذه الانتفاعات معقولة غير محسوسة.

[١٧٩] قوله «واذا لوحظ من جهة وحدته الشخصية...»^٥

لابد في ذلك من تمهيد مقدمات :

الاولى انه لابد بين كل علّة و معلولها كمال المناسبة بحيث يتعين المعلول المعين في مرتبة ذات العلّة المعينة حتى يصدر من هذه العلّة، فكذلك المعلول المعين

١. ١٤/٦٣.

٢. ١٥/٦٣.

٣. ١٥/٦٣.

٤. ١٦/٦٣.

٥. ٥/٦٤.

لاغيره و لولم يتحقق لمناسبة بين العلة و معلولها لمصدر هذا المعلول و لما يكون هذه العلة علة لذلك المعلول اذ صدره عنها لاغيره و كونها مصدراً لاغير فالترجح بلامرجح فظهر أنه لامناسبة بين المادّة الكلّية والنفس الكلّي كما لا يخفى اذمنها وسائط و موجودات اشرف من المادّة و هي اقرب وانسب في باب الصدور عن علة العلل او عن ساير الوسائط .

الثانية لا بدّ ان يكون للموضوعات بالنسبة الى الاعراض جهة اقتضاء واستتباع و استلزام لانّ الاعراض بلا واسطة جوهر مادي لا يصدر عن جوهر مجرد ، اذ لجوهر المادي اقوى من العرض و اولى من ان يصدر من الجوهر المجرد فان صدر ذلك الجواهر المادي لا بدّ ان يكون له جهة استتباع للاعراض الموجودة الحالة فيه و الا يلزم ايضاً التّرجّح بلامرجح .

الثالثة اذا حصلت العلة التامة للشيء فلا بدّ ان يصدر المعلول من غير انتظار اذا العلة التامة عبارة عن انسداد جميع انحاء عدم معلولها فيكف يجوز ان يوجد العلة التامة و لم يوجد معلولها و الا يلزم تخلف المعلول عن العلة .

الرابعة موضوع المتجدّد متجدّد فان الحركة امر متجدّد بالذات متغيّر متصرّم فلا بدّ ان يكون موضوعها ايضاً كذلك اذ المتجدّد بالذات اى الذى جهة ذاته جهت التجدد والانصرام من حيث هو متجدّد لا بدّ ان يستند الى المتجدّد بالذات اذ لولم يكن كذلك بل استند الى الثابت بالذات لا يلزم ان يصير المتجدّد ثابتاً او الثابت متجدّداً .

اذا تحقق ذلك فنقول انّ للعالم جهة وحدة وجهة كثرة وجهة وحدته هي النفس الكلية المدبرة لجهة كثرته و هي برزخ بين الواجب و تلك الكثرات و يسمى بعالم المثل و هي باطن هذا العالم و نسبته الى هذه الكثرات نسبة النفس الى البدن من غير فرق من جهة تصرفها في البدن و كون البدن مركباً بالعرض كما ذكر سابقاً فالصادر من الواحد من جميع الجهات تلك النفس الكلية التي هي جهة وحدة هذا العالم لوجوب المناسبة المذكورة و لكل فلك بل لكل كرة نفس فتحصل هناك نفوس كثيرة هي ملكوت السموات و ملكوت الارضين فهي باطن هذا العالم الظاهر .

والحاصل انا لانقول انه صدر من الواحد الحق النفس الكلية و صدر منها الفلك الاول ثم صدر نفس الفلك الثانى فصدر جسم الفلك الثانى حتى يحصل بتخلل الفاء فيلزم الخلأ. بل نقول ان من الواجب قدر صدر بارادة واحدة النفس الكلية ثم تعلق بساير النفوس و صارت موجودة واستتبع اجسامها الفلكية فتكون هى موجودة بالعرض و هو عبارة عن فعل واجب الوجود نظير ما تقول ان الجعل تعلق بالوجود اولاً ثم بالماهية ثم بلوازمها ثانياً و ثالثاً فالماهية ولو ازمها موجودة بالعرض والذى تعلق الجعل به بالذات هو الوجود، كما تقول ان الجعل اولاً تعلق بالفصل ثم بالجنس ثانياً. و كما تقول ان هذا التفصيل ليس فى الخارج بل النسبة فى الخارج نسبة اتحادية و انما هذا الانفكاك فى العقل، كذلك الكلام فى ما نحن فيه، فان تعلق الجعل اولاً بالنفس الفلكى ثم بجسمه انما هو فى تفكيكنا و تفصيلنا و الا فالتعلق شى واحد من الواجب بالذات كما قال «و ما امرنا الا [واحدة] كلمح بالبصر»^١ فاذا تعلق بالعالم اى بجهة وحدته الشخصية استتبع جهة الكثرة فتعلق اولاً بالعقول ثم بالنفوس ثم بالطبايع ثم بالاجسام الخ.

[١٨٠] قوله «هى بعينها علته الغائية...»^٢

لان علته الفاعلية هى واجب الوجود وكذلك علته الغائية، وسيجى بيان ذلك. قال ارسطو فى اثولوجيا «منه و لم هو فى البسائط واحد، و عنه و فيه فيها واحد» الى آخر ما قال.

[١٨١] قوله «بعض اجزائه تدريجى الوجود سواء كان بالذات او بالعرض...»^٣

اما الاول فكما فى الحركة الغير الجوهرية فان نفس المتحرك اجزائه تدريجى الوجود بالذات و اما الثانى فكنفس الحركة فانها تدريجى الوجود بالعرض.

[١٨٢] قوله «و بعضها دفعى الوجود كذلك...»^٤

اى بالذات و بالعرض فان نفس المتحرك فى الحركة الجوهرية دفعى الوجود بالذات و نفس الحركة دفعى الوجود بالعرض.

١. القمر / ٥٠.

٢. ٧/٦٤.

٣. ١٧/٦٤.

٤. ١٨/٦٤.

[تعقيب]

[١٨٣] قوله «فى اى مفهوم كان ...»^١

هذه المسئلة ينحل الى مسئلتين: احديهما ان المراد من المفاهيم الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك التى هى من العوارض الوجودية حيث انها مشتركة فى اطلاقها على الواجب وغيره بحسب الظاهر وهل هى مشتركة بمقتضى مؤدى البرهان ام لا فسيجئ الكلام فيه، و ثانيهما المراد من المفهوم الماهيات كالجنس والنوع والفصل والكيف والكم وغير ذلك وبعبارة [اخرى] كل ما هو داخل تحت المقولات.

[١٨٤] قوله «اعلم ان الوحدة ...»^٢

الوحدة على اقسام اربعة:

احدها: هى الوحدة التى هى مبدء الآحاد وهى الوحدة التى ليست من المعدودات كما ان الواحد من المعدودات حيث انه ذات ثبت له الوحدة وعدم كونها من الاعداد بديهى حيث ان العدد كم والكم قابل للقسمة وهذه الوحدة التى هى مبدء الآحاد ليست بقابلية للقسمة.

والثانى: الوحدة التى هى ذات الواحد بما هو واحد المسماة بالوحدة الحقة حيث ان الوحدة عين ذات الواحد لا ان هناك عارض هى الوحدة ومعرض هى ذات الواحد بل الوحدة التى هى ذات الواحد.

الثالث: الوحدة الحقيقية وهى الوحدة التى ليس لها واسطة فى العروض.

الرابع: الوحدة الغير الحقيقية وهى التى لها واسطة فى العروض كما تقول ان زيدا وعمر وواحد فى الانسانية فهما متباينان ممتازان فى الخارج ليس لها جهة وحدة الا أنّهما مشتركان فى امر هو واسطة فى عروض الوحدة لها وذاك الامر هو الانسانية المشتركة بينهما فالانسانية هى الامر المشترك الذى هى واسطة فى عروض الوحدة للثنتين وكذلك الكلام فى كون الجنس واسطة فى عروض الوحدة للنعين كالبقر والغنم وهكذا فى الكم والكيف

الى غير ذلك من المقولات .

[١٨٥] قوله «حتى ان العشرة في عشرينه واحدة»^١

ففي العشرة وحدات اربع : احديها أنها مشتملة على وحدة هي مبدء الآحاد، وثانيتهما اشتمالها على الواحدات التي هي مركبة من تلك الآحاد . وثالثتها الوحدة العارضة للعشرة كقولك عشرة واحدة، ورابعتها كونها مبدء للعشرات، والفرق بين الاخيرين بالاعتبار فان اعتبار كونها مبدء للعشرات غير اعتبار عدم كونها مبدء لها وهو ظاهر غير خفى . ومما ذكر ظهر بطلان من قال بان الوجود اعم من الوحدة اذ كما ان الواحد يحمل عليه الوجود كذلك الكثير بخلاف الوحدة فانها ليست كذلك ووجه البطلان هو ان كل كثير له جهة وحدة هي كونه موجوديته وهو ايضا ظاهر .

[١٨٦] قوله «بل هو الواحد فقط ...»^٢

هذا اشارة الى مشرب ذوق المتألهين حيث قال انه ليس الواحد الا واجب الوجود و سائر الاشياء معروض للوحدة فتكون سائر الاشياء مصاديق لمفهوم الواحد باعتبار ارتباطها الى الواحد الحق على قياس مذهبه في الوجود كما مر .

[١٨٧] قوله «واضافته الى الاشياء ...»^٣

غرضه دفع ما يقال انه لا يخلو شيء عن اضافة ما فكما ان للاشياء اضافة بعضها مع بعض كذلك الواجب تعالى فانه ايضاً شيء فله ايضاً مع سائر الاشياء اضافة .

ووجه الدفع انه فرق بين اضافته الى الاشياء وبين الاضافة التي بين الاشياء فان الاضافة التي في الاشياء امر نسبي يحتاج في تحققها الى طرفين احدهما مضاف والاخر مضاف اليه وليس لها تحقق الا بتحقيق الطرفين، واما الاضافة التي له تعالى الى الاشياء فهي مغايرة بحسب سنخ الاضافة للاضافة التي بين الاشياء فان احد طرفي الاضافة في هذه هو الواجب وهو مقيم للطرف الآخر وهو الاشياء والطرف الآخر مقام بخلاف الاضافة التي بين الاشياء، وقوامها انما هو به فظهر انه لا مشاركة له تعالى شيء من الاشياء في هذا المفهوم ايضاً .

١. ٥/٤٥.١

٢. ١١/٤٥.٢

٣. ١٧/٤٥.٣

[١٨٨] قوله «ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة نفوسنا...»^١

و للصوفية امثلة كاليم والنم، و كالشمس وضوئها، واجود امثلتهم النفس والبدن.

[١٨٩] قوله «ليست نسبة العلة الى المعلول...»^٢

فان نسبته تعالى الى العالم نسبة العلية والمعلولية فهو تعالى علة تامة للاشياء بخلاف النفس فانها علة مابه ومن العلل الاعداية فانها وان كانت مجردة بحسب الذات الا انها مادية بحسب الفعل فهي كالقوة الجسمانية في العقل والتأثير....

[١٩٠] قوله «تأثر كل منهما عن صاحبه...»^٣

الأتري انه يحصل من البدن ويصدر منه افعال توجب ملكة في النفس فتأثر النفس من البدن بذلك ثم تصدر من النفس بواسطة تلك الملكة افعال اخر فتأثر البدن من النفس بذلك، فلو صدر من النفس افعال ذميمة توجب ملكة في النفس ويصير افعال النفس منها عينها فلو كانت لها شدة في الذميمة تكون محرمة والافمكروهة وهكذا، ولو كانت صورة افعال حسنة توجب ملكة فعل ممدوح شديد فواجب والافمستحب، والمباح هو الذي لا يبلغ ولا يبلغ بذات. فظهر تأثر كل من النفس والبدن عن صاحبه.

[١٩١] قوله «لان يحصل منهما...»^٤

اي من النفس والبدن بعد طي مراتب النبات والحيوان.

[١٩٢] قوله «شعورها بنفسها...»^٥

ادراكها نفسها عين ذاتها وكذلك ادراكها قواها فاذا حصل لها هذان الادراكا كان يحصل لها من تألف هذين الادراكين ادراك واحد آخر كالبصار والاسماع وغير ذلك من الافعال وليس الشخص مثلاً او لا يبصر الشيء ثم يدرك المبصر. لا يقال ان ادراكه تعالى ايضا عين ذاته وادراك النفس له ايضاً ذاته عين ذاته مع ان العامة يقولون ان صفات غير الواجب ليست بعين ذاته والا

١. ٢٦/٦٥.

٢. ٢٣/٦٥.

٣. ٣/٦٦.

٤. ٤/٦٦.

٥. ٥/٦٦.

فكيف يمتاز عن غيره، لا نأقول مع انه كلام ليس على ما ينبغي اذ كون صفاته كارادته مثلاً عين ذاته لاينفى كون صفات غيره عين ذاته نقول ان الادراك هناك ادراك صرف غير مشوب... والامكان ولاغير ذلك بخلاف ادراك غيره تعالى كادراك النفس مثلاً فانه غير سالم عما ذكر كما لا يخفى، فسنخ ادراكه تعالى غير سنخ ادراك النفس.

[١٩٣] قوله «بين العلة و معلولها...»^١

اذ هما متباينان فى الوجود و النفس و البدن متحدان بمعنى ان البدن شرط مادية المادة فهى مادة بالعرض بكونه مركباً طبيعياً بالعرض كما لا يخفى فالنفس متحدة مع المادة بالذات و مع البدن الذى هو من شرائط مادية المادة بالعرض.

[١٩٤] قوله «و يجوز ان يكون القوى الحاصلة فيه...»^٢

اى فى البدن من معلولات النفس، غرضه ان الانسب فى التنظير هو التنظير بالنفس و قوياها لا النفس و البدن كما فعله المتصوفة، اذ البدن ليس من معلولات النفس بخلاف القوى فانها معلولات لها على ما سيجى ببيانه فى موضعه.

[المقالة الثانية: في صفاته تعالى]

[الفصل الاول : في ان صفاته تعالى يجب ان تكون عين ذاته]

[١٩٥] قوله «وكل ما هو قيامه بشئ...»^١

يعنى ان كل ما قيامه بمحل تكون لذلك المحل اقتضاء بالنسبة الى ذلك الحال لكن بوجوده وكلما كان قيامه بوجوده يكون قيامه بوجوب وجوده لان الشئ ما لم يجب لم يوجد فالوجود متأخر عن الوجوب بوجوب وجوده متعلق به فيكون واجبا بالغير وكل ما هو واجب بالغير فهو ممكن.

[١٩٦] قوله «اذلا واجب سواء...»^٢

فيجب ان يكون الفاعل والمرجح للصفة هو ذاته تعالى اذ المفروض ان ما سواه كلها معلولات له تعالى فلا يعقل كون معلولاته موجدة للصفة في ذاته المقدسة اذ لا يتفعل الواجب عن معلولاته يلزم ان يكون ذاته تعالى فاعلاً ومنفعلاً معاً.

[١٩٧] قوله «ان الفعل للفاعل...»^٣

حاصل الوجه الاول والثاني في اثبات ان الفعل والقبول طبيعتان متغايرتان بحسب سنخهما، والدليل على ذلك انفكاكهما في الوجود اذ رب شئ يكون فاعلاً ولا يكون قابلاً، ورب

١. ١٨/٦٦.

٢. ١/٦٧.

٣. ٥/٦٧.

شئ يكون قابلاً ولا يكون فاعلاً. وقوله «ان الفعل للفاعل...» قديكون في غيره كما ان النار فاعل للحرارة في الماء اى اثر فعله يظهر للماء نظير الفعل المتعدى حيث انه يجاوز من الفاعل الى المفعول، والقبول للقابل لا يكون في غيره نظير الفعل اللازم حيث انه لا يتجاوز من الفاعل. ولا يخفى ان هذين الوجهين لم يشبا كون تينك الحيشيتين متقابلتين بحيث لا تتحدان في موارد لم يوجد موضوع لم يكن تينك الحيشيتين فيه واحداً. والجهة الثالثة في صدد اثبات التقابل بين الحيشيتين اى حيشية الفعل وحيشية القبول، حاصله ان الايجاب والامكان امران متقابلان.

[١٩٨] قوله «وان توقف وجود المعلول على بواقى العلل...»^١

يعنى ان للفاعل ايضاً دخل في وجود المعلول لامحالة.

[١٩٩] قوله «مبطل للقوة التى اقتضاها القابلية...»^٢

اذ القابل قابل ما لم يكن المقبول حاصلًا وموجوداً فيه فاذا وجد المقبول فيه فلم يبق القابل قابلاً، فالفاعل بايجابه وايجابه للمقبول يبطل القوة فلا يبقى القابل قابلاً كما لا يخفى.

[٢٠٠] قوله «ولا يبطل شئ...»^٣

اى الفاعل لا يبطل المقبول الذى كان مقتضياً له بل يوجد ويحفظه لانه معلول له فعلم من ذلك ان هاتين الجهتين متقابلتان لا تتحدان اصلاً.

[٢٠١] قوله «اما ان تكونا لازميتين...»^٤

اى خارجيتين عن الملزوم وتابعتين له «او مقومتين» اى جزئيين لواجب الوجود، «او الواحدة منهما مقومة» اى جزء للواجب مع جزء آخر غير هذا والاخرى لازمة خارجة.

[٢٠٢] قوله «اما على الشقين الاخيرين...»^٥

اما على الشق الاول من الاخيرين فواضح واما على الثانى فلان كون واحد مقوماً معناه ان له جزء مقوم آخر والا لا يكون هذا مقوماً اذ التقويم يستعمل في الاجزاء، الا ان يقال ان هذا

١. ١١/٦٧.

٢. ١٤/٦٧.

٣. ١٤/٦٧.

٤. ١٧/٦٧.

٥. ١٩/٦٧.

نفسه هو واجب الوجود، وفيه ان البيان ايضاً يجرى فى الاخرى الذى لازمة له، فان اللازم صفة للملزوم الذى هو الذات ولا بد ان يكون الذات فاعلة له وقابلة وهما يحتاجان الى جهتين فى الذات، فيلزم التركيب ايضاً.

[٢٠٣] قوله «الابجھتين مختلفتين...»^١

بل يفسد الكلام فى كل واحد منهما منفرداً عن الآخر.

[٢٠٤] قوله «مكان القبول بمعنى الاتصاف...»^٢

كما يقولون فى العقل الاول، قد قبل فى بدو وجوده كلما كان فى خور^٣ وجوده، ويريدون انه اتصف به ولا يقبل بعدو ويعللون عدم اتصافه بعد ذلك بانه ليس قابلاً، ويريدون الانفعال التجددى فاستعمل القبول بالمعنيين اى الاتصاف والانفعال التجددى، فغرضه من النظر ان القبول الذى لا يجمع مع العقل انما هو بمعنى الانفعال التجددى لا الذى بمعنى الاتصاف، الا ترى ان زيد الضارب متصف بالضرب وفاعل له فحيثما القبول والفعل قد صار متحداً فى هذا المورد وليكن فى واجب الوجود ايضاً كذلك، كما هو كذلك فيه تعالى وفى العقول فانه تعالى فاعل وقابل اى متصف، وبعبارة اخرى ان كان المراد بالقبول الامكان الخاص الذى هو الامكان الاستعدادى بالمآل كما قرر فى محله فهو كذلك بخلاف ما لو كان المراد به الامكان العام كما فى العقول مثلاً فان الامكان العام لا ينافى كونه قابلاً وفاعلاً حتى ان الامكان العام لا ينافى الواجب ايضاً لان معنى الامكان العام عدم الامتناع.

[٢٠٥] قوله «بالاجعل الثابت للذات...»^٤

والحاصل ان اللازم فى نفسه ليس بمجعل ولا بغير مجعول، بل هو تابع فى المجعولية واللامجعولية لملزومه، فان كان هو مجعولاً فهو ايضاً مجعول بمجعوليته وان لم يكن مجعولاً فهو ايضاً غير مجعول بلامجعولية لملزومه، هذا مراده.

ولفائل ان يقول ان هذا اى عدم افتقار اللازم الى جعل مستأنف منحاز عن جعل لملزومه

١. ١٢/٤٧.

٢. ٢٥/٤٧.

٣. كذا فى الاصل.

٤. ٥/٤٨.

مسلم فيما لو كان مفهوم لازماً لمفهوم آخر أى ماهية لازماً لماهية آخر كالزوجة للاربعة، او ماهية لازماً لوجود، واما لو كان وجود لازماً لوجود آخر كما نحن فيه فلا نسلم ذلك اذ تعدد الوجود يكشف عن تعدد الجعل و كل يحتاج الى جعل آخر، فان صفاته تعالى موجودة قطعاً و معلولة لذاته و كل معلول له وجود لامحالة فيحتاج الى الجعل المستأنف من العلة، فنعيد الكلام المذكور و نقول ان ذاته المقدسة لا بد و ان يكون فاعلاً للصفة و قابلاً لها ليحتاج الى جهتين جهة قابلة وجهة موجبة فيلزم المحذور .

والدليل ان ما ذكرته قيد فى مقابل الاشعري القائلين بالقدماء الثمانية نظراً الى كون الصفات زائدة فمما ذكرته يلزم ابطال مذهبهم، ولكن ابطال مذهبهم لا يستلزم اثبات مذهبكم و مطلوبكم . قلنا نعم، الا ان نقول ان صفاته تعالى تابعه لذاته فى الوجود بمعنى ان القدرة التى هى صفة من صفاته تعالى طبيعة موجودة لوجود الذات و ليس لها وجود آخر حتى يلزم ما ذكر، بل وجودها تابعة لوجود الذات المقدسة و ليس له وجود منحاز كما هو واضح .

[٢٠٦] قوله «بالصفات الاضافية...»^١

الصفات الاضافية هى التى تكون مصدراً بمعنى كونها مأخوذة بالمصدرية كالخالقية والرازقية أى الجاعل للخلق والجاعل للارزاق ويسمى بالصفات الفعلية ايضاً وليس العلم كذلك بل هو ما به انكشاف الاشياء ذلك الارادة، و ان كانت الصفات الاضافية موقوفة عليها، فان الرازقية مثلاً والخالقية موقوفة على الحيوية والارادة والعلم، الا انها ليست ملحوظ بالمصدرية، فحاصل غرضه من النقض انكم تقولون يكون الصفات الاضافية زائدة على الذات فيجربى البيان المذكور فيها ايضاً فلو كان الدليل بجميع مقدماته تماماً فلا يفرق بين الصفات الذاتية والاضافية والا فليس يثبت لمطلوبكم من عينية الصفات فاذا جرى الدليل بعينه فى الصفات الاضافية ايضاً فيلزم اما اتصافه تعالى بها او عدم كونها زائدة كلاهما باطل فما هو جواب لكم هنا فهو جواب لنا هناك .

[٢٠٧] قوله «والقدرة يقتضى امكان...»^٢

الفاعل بالرضا هو الذى علمه بذاته يكفى فى صدور الاشياء عنه و تحققها فى الخارج و كونه مصدرأً للاشياء، والفاعل بالعناية هو الذى يكون علمه بالاشياء وبالانظام الخير لا تم كافيأً فى صدور الاشياء عنه، والقدرة عبارة من القوة التى فى الانسان بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل، وفى الواجب عبارة عن صحة الصدور واللاصدور . فحاصل النقض انكم قائلون بان الحيثية الواحدة التى هى حيثية العلم والقدرة و ارادة فعله تعالى من حيث أنه ارادة يقتضى ايجاب صدور الاشياء عنه ومن حيث انه قدرة يقتضى امكان صدور الاشياء ولا صدورها لان هذا هو معنى صحة الصدور واللاصدور والقدرة ايضاً كما مرّ مناط صحة الصدور واللاصدور فيلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيتين مختلفتين فالبيان المذكور جار هنا ايضاً اذ البيان المذكور لم يكن مبنيأً على عدم كون الصفات زائدة بل كان مبنيأً على طبيعتى الفاعل والقابل واقتضائهما و هو جار هنا ايضاً.

[٢٠٨] قوله «وسياتى مافيه من التحقيق...»^١

غرضه ان ماهو التحقيق سيجى بياته حيث تحقق ان الحيثية الواحدة هى التى علم و هى يعينه ارادة و قدرة و حيو، الا ان الايراد هنا متوجه على الظاهر .

[٢٠٩] قوله «بالامكان الخاص المنافى للوجوب...»^٢

الامكان الخاص هو كون الماهية متساوية بالنسبة الى الوجود والعدم فظاهر ان هذا مناف للوجوب لانه سلب الضرورة عن الطرفين و الامكان العام عبارة عن عدم الامتناع فالواجب ايضاً مشمول له فلا ينافى جداً قولك ان الظاهر الشايع من الامكان هو الاول قلنا نعم الا ان هذا يحتاج الى بيان كون المراد ذلك .

[٢١٠] قوله «وربما يجاب...»^٣

قال فى الاسفار : «ويدفعه اى هذا الجواب^٤ الى آخر ما قال . حاصله ان مجرد كون الشئ قابلاً لا يلزم ان يكون نسبته الى المقبول بالامكان الخالص حتى يكون منافياً للوجوب،

١. ١٩/٤٨.١

٢. ٢١/٤٨.٢

٣. ٢٣/٤٨.٣

٤. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثانى، الفصل التاسع.

الترى ان الماهية بالنسبة الى لوازمها قابلة كالزوجة للاربعة مع انها ليست ممكنة بالامكان الخاص. وفي هذا الكلام نظر كما لا يخفى فان نسبة اللوازم بالنسبة الى حاق اللوازم نسبة سوائية فوجودها موجود وبعدها معدومة ومع قطع النظر عن وجود الماهية وعدمها فهي ايضاً لا موجودة ولا معدومة فالزوجة مثلاً و غيرها من اللوازم لازمة لوجود الملزوم اما هذا او خارجاً ففي اي ظرف كان الملزوم موجوداً فهي لازمة له في ذلك الظرف وفي نفسها لا موجودة ولا معدومة ونسبتها الى الوجود والعدم كنسبة نفس الماهية اليها فذلك اللازم لازمة لذات الملزوم ووجوده لوجوده وعدمه لعدمه. اذا تحقق ذلك فنقول انه اذا لوحظ القابل متعارفاً لفعل الفاعل فترى المقبول موجوداً فيه، فنقول ان الماهية بالنسبة الى لوازمها قابلة وليست اللوازم ممكنة بالامكان الخاص ومعلوم ان الامر في هذا اللحاظ كذلك وليس النزاع فيه والنزاع في ملاحظة نفس القابل من حيث هو هو كما لا يخفى.

[۲۱۱] قوله «في حد نفسه...»^۱

مثلاً سواد دو وجود دارد، يك وجود دارد كه وجود في نفسه او خود سواد است كه سواد به او موجود است، و دیگری وجود را بطی اوست به جسم كه وجود اوست بغيره كه موضوع باشد، پس فاعل ايجاب می كند وجود اول را و قبول امكان حصول و وجود مقبول است كه سواد باشد مثلاً در قابل كه جسم باشد و معنى حصول مقبول در قابل همان وجود مقبول است از برای قابل كه به همان وجود ربط حاصل می شود فكذلك فيما نحن فيه كه در اینجا موضوع هر دو مختلف است یکی امكان وجود است لنفسه و دیگری ايجاب وجود معلول است لغيره، فاین هما من الثانى.

فائدة: ان الارتباط والتعلق ان كانا بعنوان منه فهو صدورى كارتباط الممكنات مع الموجود الاول و كلما كان بعنوان ارتباط له ای يكون مفاد الارتباط فيه بعنوان له كالارتباط الذى للسواد بالنسبة الى الجسم فهو ارتباط كونه للغير فان وجود السواد بعينه عبارة من وجود نفسه و لذا قال الشيخ الرئيس ان الاعراض وجوداتها وجودات لموضوعاتها ای ليس لنفسها وجود بل وجوداتها عين ارتباطها بموضوعاتها الا العرض

الذی هو الوجود موجود لذاته لا لغيره.

[۲۱۲] قوله «والقابل لا یسلب هذا الوجوب والایجاب بل هو تصحیح...»^۱

مثلاً واجب الوجود ایجاب نفس ناطقه می کند در جنین، پس واجب الوجود فاعل و ماده جنینیه قابل و نفس ناطقه مقبول، پس وقتی که فاعل ایجاب نمود قابل سلب نمی کند وجوب او را بلکه قابل که ماده باشد مصحح اوست یعنی که اگر او نباشد و مستعد نکند او را و مصور نکند خود را به صورت جنینیه مثلاً ایجاب فاعل متعلق نمی شود بلکه متعلق نخواهد داشت. و مراد او از این سخن آن چیزی است که گویند نسبت امکان به وجوب نسبت ناقص به کامل است، یعنی شیء چنانچه ممکن بالذات است بجمع کمالات نسبت او مساوی است و کم کم در او استعدادی پیدامی شود به جهت آن معشوق و عشق ذاتی که از برای اشیاء است به کمالات پس متحرک می شوند به حرکت جوهریه تا آنکه يك کمالی و صوری... از مبدء فیاض به او افاضه می شود، پس آن شیء کامل می شود به آن صورت و واجب می شود بعد از اینکه ممکن بود.

[۲۱۳] قوله «وقد یجاب عن الاول...»^۲

حاصل غرضش از جواب آن است که ما همان وجود لغيره را می گیریم و در او بیان ترا جاری می کنیم و می گوئیم چنانچه وجود فی نفسه معلول ممکن است محتاج است به علت، كذلك وجود لغيره، زیرا که او نیز ممکن است و علت افتقار امکان است و امکانش کشف از افتقار به علت می کند الی آخر ما قال.

[۲۱۴] قوله «بل وجود المقبول...»^۳

کانه جواب دیگری است و حاصله ان الاعراض وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها و ليس هناك وجودان احدهما وجودها فی نفسها و الآخر وجودها لغيرها بل لها وجود بذلك الوجود الواحد حصل لها ربط بالموضوعات و ارتباط بینها و بینها و هو واضح.

[۲۱۵] قوله «و عن الثاني...»^۴

۱. ۵/۶۹.

۲. ۸/۶۹.

۳. ۱۳/۶۹.

۴. ۱۴/۶۹.

حاصله ان المفروض فيما نحن فيه هو كون الفاعل والقابل شيئاً واحداً لا فرضهما اثنين فاذا فرض واجب الوجود فاعلاً والمادة قابلة والصورة الناطقة مقبولة فمعلوم ان الامر فيه مذكروه والمقصود فرضهما شيئاً واحداً كما لو فرض المادة التى هى قابلة فاعلة ايضاً فلا يكون الشئ الواحد كالمادة مثلاً فاعلاً وقابلاً جداً فان شأن الفاعل الايجاب والاقتضاء و شأن القابل عدم الايجاب والاقتضاء ومعلوم ان بينهما تناف لا مطلقاً بل فى ذات واحدة.

[٢١٦] قوله «لكنه يتصف بسلب الايجاب الناشئ عنه»^١

اى عن نفسه فان شأن القابل هو الللايجابية فهو متصف باللايجابية وشأن الفاعل الايجابية فهى ايضا يتصف بها كما مرّ ومعلوم ان القابل ليس متصف باللايجابية التى ناشية عن الفاعل حتى يكون منافياً باللايجابية التى ناشية عن الفاعل الا انه متصف باللايجابية التى ناشية عن نفس القابل فاذا فرض الفاعل والقابل شيئاً واحداً يلزم كون القابل الذى هو الفاعل ذاتاً متصفاً باللايجابية واللايجابية كما لا يخفى .

[٢١٧] قوله «ليس بحثاً على السند الاخص...»^٢

واعلم اولاً ان المنع والنقض كلاهما امر واحد ويكفى للمانع منعه وان اتى بسند لمنعه فهو من باب التفضل . ثم النقض اما اجمالاً او تفصيلى . والا جمالاً هو منع شئ مجمل من دليل المستدل كما لو قال المانع لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته تماماً لوجب ان يجرى فى اى مادة كانت مع ان المادة الفلانية ليس فرق بينها وبين المدعى ولم يجز ، وبعبارة اخرى عبارة عن تخلف الحكم فى احد من الموارد . والنقض التفصيلى هو منع احدى مقدمتيه اى مقدمة معينة او التلازم بينهما ثم السند اما اعم من المنع او مساو له او اخص منه فان كان اعم او مساوياً فمن ابطال المستدل السند الاعم او المساوى للمنع يلزم ابطال المنع ضرورة ان ابطال الحيوان والناطق يستلزم ابطال الانسان جداً بخلاف ابطال السند الاخص ، فانه لا يستلزم ابطال المنع بل المنع باق بحاله ضرورة ان العام لا دلالة له على الخاص اذله ان يثبت المنع فى ضمن سند آخر غير هذه الممنوعة ، فكذلك ابطاله لا يدل على بطلان العام فان نفى الانسانية لا يدل على نفى

الحيوانية، هذا الا ان للمستدل بيان استدلاله بحيث يدفع المنع فيثبت مطلوبه .

اذا تحقق ذلك فالمقدمة هو الثاني بين الفعل والقبول ومنع المانع عبارة عن اذعانه عدم المنافاة كما قال فالتنافي غير مسلم و ظاهره انه كان اعم من فرض عدم التنافي بين كون الفاعل والقابل شيئاً واحداً او متكثرأ والسند الذي ذكره لهذا المدعى اخص لاختصاصه بما كان الفاعل والقابل متعدداً كما مرّ بيانه فمن ابطال السند الاخص لا يلزم ابطال المدعى العام ولا ان بيان المقدمة بحيث يدفع المنع كاف في المطلوب .

بيان ذلك ان السند لا بدو ان يكون داخلاً تحت موضوع المقدمة الممنوعة فلو قيل مثلاً العالم الجسماني متغير فليس لك ان تمنع هذه المقدمة ذاكرأ لـ منعك سنداً لقبولك ان العقول غير متغير . فمراده ان دفع السند الاخص لا يدفع المنع؛ الا انه يمكن بيان المقدمة الممنوعة بحيث يدفع طبيعة السند في دفع المنع فان دفع جميع افراد طبيعة السند يستلزم دفع طبيعة السند بالكلية الا ترى ان دفع جميع افراد الحيوان يستلزم رفع طبيعته . فاذا قلت ليس بانسان ولا بقر ولا غنم ولا فرس ولا حمار وهكذا يلزم رفع الحيوان بطبيعته . فنقول ان المقدمة انما كانت في الواحد فقال المستدل ان الشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً و متعلق سند المنع انما كان في المتكثر فاذا بينا نفس المقدمة و قلنا انها كانت في الواحد الشخصي و سند المنع كان في المتكثر و المتكثر ليس داخلاً تحت موضوع المقدمة الممنوعة اذ موضوعها هو الواحد فظهر من بيان المقدمة رفع طبيعة السند ثم رفع المنع ايضاً .

[٢١٨] قوله «فان قيل...»^١

مستدل استدلال نمود از برای عدم جواز صفات واجب زائد بر ذاتش باینکه لو كانت زائدة يلزم تعدد الجهة جهتي القبول و الفعل و هو باطل لعدم كون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً فليست زائدة على ذاته . و آخوند مرحوم^٢ آمد احتمالی پیش انداخت و فرمود که این استدلال مبتنی است بر اینکه مراد از قابل در او به معنی انفعال تجددی باشد چه ضرر دارد که بر جواز قابل ...مطلق اتصافش باشد، پس بنابراین گفته می شود که

صفات واجب زائد بر ذاتش است و تعدد جهت هم لازم نمی آید زیرا که تعدد جهت مبتنی بر قبول معنی انفعال و تجدد بود نه به معنی مطلق اتصاف، پس استدلال مستدل بر عینیه تمام نشد به احتمال مزبور که قبول به معنی مطلق اتصاف شد، زیرا که بنا بر این احتمال که قبول به معنی مطلق موصوفیت باشد تعدد جهت لازم نمی آید کما فی لوازم البسائط که آنجا نیز چنین است. و این قائل احتمال دیگری در مقابل احتمال آخوند می اندازد تا مطلب مستدل ثابت بشود که مراد از قبول همان معنی است و می گوید که این کلام تو مبنی است بر اینکه از برای بسائط لوازمی باشد احتمال دارد که هیچ لوازم نداشته باشند و لذا تعدد جهت لازم نمی آید و لوازم همان ماهیات مرکبه است و آنجا قابل و فاعل محتاجند به تعدد جهت لامحالة پس ایراد تو به مستدل در غیر محل است.

[۲۱۹] قوله «قلنا...»^۱

حاصله ان کل مرکب لابد و ان ینتهی الی بسیط لامحالة و کل بسیط لیس خال عن اللزوم و لا اقل من کونه امرأ أو شیئاً او واحداً او موجوداً.

[۲۲۰] قوله «واماثانیا...»^۲

غرضه ان کل حقیقه مرکبه لها وحدة لامحالة و الامر کب نمی شود.

[۲۲۱] قوله «والعشرة عشریتها...»^۳

مثلاً لوازمی که از برای عشرة است این است که آنها نصف العشرین و ثلث الثلاثین و ضعف الخمسة و ربع الاربعین و خمس الخمسین الی غیر ذلك و شکی نیست این لوازم به همان جهت وحدتش از برای او ثابت است نه مطلقاً زیرا که همه اینها از اجزاء صحت سلب دارند، زیرا که هر آحادی از وحدت نصف العشرین نیستند، پس علة این لوازم نیست اجزاء عشرة و الا می بایست این علیت از برای آنها باشد، قبل از اجتماع اجزاء نیز و قابل نیز احد اجزاء عشرة نیست پس ثابت شد که فاعل این لوازم و قابل این لوازم همان نفس مجموع من حیث المجموع از افراد است که نفس عشرة باشد.

۱. ۲۵/۷۰.۱

۲. ۲/۷۱.۲

۳. ۳/۷۱.۳

[۲۲۲] قوله «موصوفاً بتساوی الزوايا لقائمتين...»^۱

مراد از لازم در اینجا بودن سه زاویه متساوی مرقائمتین و بعبارة اخرى نفس تساوی [است]، و زاویه عبارت است از کون السطح محدباً حاصلأً عن التقاء الخطین و بعبارة فارسیة کنج را گویند و کنج در عرف معین است پس هر چه را در عرف کنج گویند لازمه سه زاویه او تساوی آنهاست مردو قائمه را.

[۲۲۳] قوله «لم یبال الشیخ...»^۲

غرضه ان الشیخ ایضاً اطلق اللزوم علی الصور العلمیة.

[۲۲۴] قوله «قال بعض الاعلام...»^۳

خلاصته ان الايجاب عبارة عن اقتضاء الفاعل لمفعوله ومفعوله وهذا مقدم علی فعله ولذا یقال فاوجب فاوجد فان الايجاب مقدم علی الایجاد و كذلك حصول المقبول فی القابل متأخر عن كونه ممکناً فامكان حصوله فيه مقدم علی حصوله و لذا یقال فامکن فوجد فحصل هناجهتان.

[۲۲۵] قوله «لا یسمن ولا یغنی کمالا یخفی علی ذوی الالباب فالوجه عندی...»^۴

غرضه ان البرهان الاول الذی استدلل به المستدل فی صدر المسئلة کما دریت مخدوش بالوجه التي مرت اليها الاشارة ثم بابطال القابل بالمعنی الذی اراده المستدل فی استدلاله بالمعنی الاخر و هو مطلق الاتصاف منه فالاولی ...

[۲۲۶] قوله «الاول انها لو لم یکن كذلك...»^۵

المراد من الصفات هو الطبیعة الناعتیة التابعة للمنعوت و هذه اعم من ان یكون ذلك الناعت تابعاً للمنعوت بنفسها بان یكون عین ذات المنعوت، او بوجود زائد یكون وجود الصفة وجوداً لموصوفها بالوجود الرابطی کوجود العارض لموضوعه. و هذه المسئلة مبنیة

۱. ۷/۷۱.

۲. ۱۰/۷۱.

۳. ۱۳/۷۱.

۴. ۲۴/۷۱.

۵. ۲/۷۲.

ومتفرعة على عدم جواز صدور الكثير من الواحد ابسط من جميع الجهات، وبيانه انه لا ريب ان صفاته كثيرة مقتضيات لذاته ومعلولات له فتكون موجبة لكثرة الاقتضاء المستدعية لكثرة المقتضى اى الفاعل فيلزم صدور الكثير من الواحد من جميع الجهات مع انه قد مر اثبات عدم جوازه ويلزم ايضا تعدد الواجب وقد ثبت وحدته ويلزم ايضا تعدد الجهات فى الواجب وقد مر عدم جوازه فى برهان المستدل فى صدر المسئلة.

[٢٢٧] قوله «و اما كون...»^١

جواب عن سؤال مقدر و كانه قيل هذا البرهان انما يتم على فرض كون صفاته زائدة على ذاته ولا يتم لو قيل بكون صفة واحدة من صفاته الحقيقية زائدة و باقيها عيناً لذاته اولئك الصفة الواحدة الزائدة فى الصفات الاضافية حيث يقولون ان صفاته الاضافية الفعلية كالرازية جميعها راجعة الى صفة واحدة وهى القيومية الايجابية للاشياء و معلوم ان الصفة الاضافية زائدة على ذاته فالصادر من الواجب تعالى ليس الا تلك الصفة الواحدة الاضافية فلا يلزم صدور الكثير من الواحد البسيط من جميع الجهات و لا يلزم التكثر فى ذاته الناشى عن تعداد الصفات كما هو واضح.

[٢٢٨] قوله «و لذالم يقل به احد...»^٢

غرضه ان كلامنا هذا قبال الاشعرى القائل بكون الصفات زائدة والقائل بما قلت غير معلوم، و كلامنا مع القائل المعلوم قوله، و هو الاشعرى، و غرضنا الجواب عنه ولو وجد القائل به فساير البراهين الآتية كافية ولا يخفى ان هذه البراهين مبنتية على كون ذاته تعالى مقتضية لصفاته لا على كونه قابلاً.

[٢٢٩] قوله «الثانى انها لو كانت زائدة...»^٣

ولا يخفى انه لا بد فى تمامية البرهان ضم مقدمة مطوية وهى ان معطى الشئ لا يكون فاقداً له، اذ لقائل ان يقول انا لا تريد من كونها زائدة كونها قائمة به بل كونها بحيث تصدر من ذاته و سيجئ فى كلام الشيخ من ان علوه و مجده بان تصدر منه الاشياء فعلى هذا لا يلزم ان يكون

١. ٤/٧٢.١

٢. ٦/٧٢.٢

٣. ٧/٧٢.٣

ذاته مستكملة بصفاته حتى يقال يلزم كون المفيض مستكماً بمفاضه فيكون بحسب ذاته ناقصاً كاملاً بغيره فاذا كان الامر كذلك، فلا يتم البرهان المذكور .

ثم انه قال في الاسفار على ما حكى عنه: هذا منقوض بلوازم الماهية حيث ان الماهية ايضا مقتضية لها ولا تكون مستكملة بهابل علوها بان تصدر منها تلك اللوازم فعلوها بمصدريتها لها فلا تكون مستكملة بها فلا يلزم من كون شئ مقتضياً لشئ ان يكون مستكماً بذلك الشئ^١، هكذا حكى عنه بمضمونه . ولا يخفى في توجه النقض و ان ضم به المقدمة المطوية ذكره هنا .

فاجاب عن ذلك بان لوازم الماهية ليست بكالات حتى تستكمل الماهية بها بل هي من النواقص اذ الانقسام بمتساويين الذي من لوازم الاربعة مستلزم للتكثر و هو نقصان في ذات الاربعة و كلامنا انما هو في ما هو كمال .

وقد يجاب ايضاً ويقال انا ولو سلمنا كون لوازم الماهية من الكمالات في نشأة من النشآت مثلاً و كون الماهية مستكملة بها ناقصة بدونها فنقول ايضاً: ان هنا امرين احدهما مفهوم الشئ وعنوانه و ثانيهما حقيقته ومصادقه . اما الاول فالمفهوم من حيث هو ليس الا هو لا يحصل منه كمال اصلاً و انما حصول الكمال والاستكمال بحقيقة الشئ ومصادقه فما هو كمال لماهية الاربعة من لوازمها ليس الا حقيقة الزوجية ومصادقها والحقيقة والمصادق لا يكونان الا بالوجود فيرجعان الى الوجود وفي مرتبة الوجود بل هما عين الوجود ولا ضرر في كون الوجود مستكماً بعينه فلا يتم النقض .

[٢٣٠] قوله «الثالث ان فيضانها . . .»^٢

حاصله انه من حيث انه مفيض لصفاته فلا يكون ان يكون واجداً لها اذ معطى الشئ لا يكون فاقداً له من حيث ان ذاته ايضاً مفاض عليها ففاقد لها والواجد اشرف من الفاقد فيوجد في ذاته جهتان من جهة اشرف واعلى ومن اخرى غير اشرف فيكون كون الشئ الواحد اشرف وغير اشرف ويلزم كون الشئ اشرف من ذاته وهو محال .

١. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الثالث، الموقف الثاني، الفصل الثالث.

[٢٣١] قوله «و فيضانها من غيره...»^١

و كل من هو غيره معلول له فاذا كان ذلك الغير مفيضاً له يجب ان يكون واجداً اذ المعطى لا يكون فاقداً و الواجد اشرف من الفاقد فيلزم كون معلوله اشرف منه و هو محال .

[١- تنبيه و تنصيص]

[٢٣٢] قوله «تنبيه و تنصيص»^٢

اي على المقدمة المطوية و هي ان معطى الشيء لا يكون فاقداً و هذه قاعدة مسلمة بينهم و لكن قد انكرها الشيخ احمد الاحساى على ما حكى عنه و قال انه لو تمت هذه القاعدة لزم ان يكون واجب الوجود ذاجسم و ماهية و نماء حيوانية و ظلمة مع غير ذلك اذ هو معطى لجميع ذلك و معطى الشيء لا يكون فاقداً له بحكم القاعدة .

و تنقيح الكلام يحتاج الى بسط و تقديم مقدمات : الاولى اصالة الوجود فى الجعل ، الثانية كون الوجود موجوداً بالذات و حاصلها اصالة الوجود فى الجاعلية و المجعولية ، الثالثة كون الوجود مشتركاً معنوياً و يدل على كون الوجود مشتركاً معنوياً زيادة على ما ذكره كون الشعر مقفى بقافية و جود مقفى شذن شعر ديگر است به لفظ عين كه ثانى را از هر لفظى معنى اراده مى كند بخلاف اول . الرابعة الفرق بين عوارض الماهية و عوارض الوجود و لوازم الماهية و لوازم الوجود ، و هو ان كل عارض لشيء لا يمكن فرض تقرر لذلك الشيء قبل عروض ذلك العارض فهو عارض الماهية كالوجود فانه عارض للماهية اذ لا يمكن قبل عروض الوجود ان يفرض لمعروضه و هو الماهية تقرر ، و كل عارض يمكن ان يفرض له تقرر قبل عروض ذلك العارض فهو عارض الوجود كالعلم و القدرة و غير ذلك من العوارض الوجودية .

و اما لوازم الماهية و الوجود فالفرق بينهما ان كل لازم يكون الوجود واسطة فى ثبوته للملزوم و حيثية تعليلية له فهو من لوازم الماهية كالزوجية مثلاً فان الوجود اذا لا يتعلق بماهية

الاربعة فتكون موجودة فبوجودها توجد لازمها وهى الزوجية فهى اى الزوجية لازمة لماهية الاربعة لكن بعد تقررهما ومعلوم ان تقررهما بالوجود، فيحتاج فى ثبوتها للاربعة من حيثية تحليلية واسطة فى الثبوت وهى الوجود فليست الزوجية مثلاً لازمة للوجود اذ الوجود لا يكون زوجاً بل لازمة للاربعة لكن بواسطة الوجود فان لازم الماهية من حيث الذات و الوجود والعدم تابعة للماهية فكما ان الماهية من حيث ذاتها خالية من الوجود والعدم بل نسبتها اليهما نسبة سوائية كذلك لازمها فلو كانت الماهية موجودة يجب ان يكون لازمها ايضاً موجوداً وكذلك لو كانت معدومة، وبالجملة لازم الشئ تابع للشئ وجوداً وعدمافذاته لازم لذاته ووجوده لوجوده وعدمه لعدمه، فالموجود يعلل من الموجود والمعدوم يعلل من المعدوم، فلان الماهية بوجودها يوجد وبعدها ينعدم وبحسب الذات ليس موجوداً ولا معدوماً كالملزوم، وكل لازم يكون الوجود فيه حيثية تقييدية واسطة فى الاثبات واسطة فى العروض فهو لازم الوجود كالحرارة بالنسبة الى النار فان الحرارة ثابتة للنار الموجودة لا النار من حيث هى، وليكن الفرق بين عوارض الوجود ولوازمه بان ما كان من قبل المعدول بالنسبة الى العلة فهو من لوازم الوجود وما كان من قبل الصفات فهى من عوارض الوجود كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فنقول ان العوارض الوجودية من العلم والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك عين ذات الوجود فلا بد ان يكون مصداق جميع ذلك هو الوجود وعبارة اخرى ان لوازم الوجود وعوارضه كلها منتزعة من حاق ذات الوجود، والا فلا محالة يجب ان تكون تلك العوارض بحيثية تقييدية منضمة الى الماهية حتى تكون تلك الماهية بتلك الحيثية منشأها فان الماهية بنفسها ومن حيث هى ليست الاهى وكذلك الكلام فى كل ما ليس بالذات بل بالعرض فهو بحيثية تقييدية كالضحك مثلاً فانه ثابت للانسان بحيثية تقييدية فى الانسان وهى تعجب. والحاصل ان الحثيات التقييدية ايضاً راجعة الى الحثيات التحليلية اذ لو لم يكن فى المعارض جهة اقتضاء لذلك المعارض لم يكن فى ذلك المعارض عارضاً لذلك المعارض فيكون المعارض علة للمعارض فتلك العلة التى هى الحيثية التقييدية اما وجود او عدم او ماهية اما الماهية فهى من حيث هى ليست الاهى لا يقتضى شيئاً واما العدم فهو امر باطل الذات فكيف يكون منشأ لامر وجودى فلا بد وان يكون تلك الحيثية الوجود، فان كان ذلك

الوجود حيثية ذاته حيثية ذلك العارض كالعلم بان يكون حيثية ذاته حيثية العلم اى يكون عين العلم فثبت المطلوب والا فلا بد ان يكون بحيثية تقييدية اخرى و تلك الحيثية الاخرى اما وجود او عدم او ماهية فبالبيان المذكور ينحصر الامر فى الوجود ايضاً وهكذا الى ان يتسلسل، ثم جميع آحاد السلسلة اى المجموع من حيث المجموع ان كانت جهة ذاتها جهة ذات ذلك العارض فثبت المطلوب والا فلا بد ان يكون بحيثية اخرى الى ان يتسلسل وهكذا ثم يؤخذ ايضاً من راس فيوجد هنا سلاسل متعددة وهو باطل .

فاذا ثبت فى مورد عينية ذلك العارض للوجود فيثبت فى جميع الموارد لكون الوجود مشتركاً معنوياً وطبيعة واحدة ومقتضى الطبيعة الواحدة واحد فيكون العلم راجعة الى الوجود فيكون عين الوجود فى الواجب والممكن معاً ولما كان ما به الاشتراك فى الوجود عين ما به الامتياز فيه فالتمييز فيه انما هو بالتشكيك الخاص الخاصى، فبعض افراده اشد و بعضه اضعف و بعضه قوى و بعضه اقوى و بعضه علة و بعضه معلول، وكذلك فى كل حصة كمالية فانها راجعة الى الوجود فهى عين الوجود والمفاهيم والاجسام خارجة عنه فبطل كلام الشيخ احمد المذكور^١، فان المراد من «الشيء» فى قولهم معطى الشيء لا يكون فاقداً له هو الكمال، والماهية والجسم من النواقص لا الكمال .

[٢٣٣] قوله «فكما ان ماهية مالا تفيد وجودها كما علمت سابقاً»^٢

من لزوم تقدم الشيء على نفسه بالوجود .

[٢٣٤] قوله «فكذلك لا تفيض على نفسها ما هو صفة كمالية للوجود كالعلم والقدرة...»^٣

اذ يلزم ان ينقلب عوارض الوجود الى عوارض الماهية كما لا يخفى .

[٢٣٥] قوله «كما ان مفيض الوجود»^٤ الى آخر مقال .

يمكن توجيه ذلك ببيانين: احدهما مامر من التفصيل من ان معطى الشيء لا يكون فاقداً له . و ثانيها ان يقال ان هوية المعلول الخاص المعين لا بد و ان يكون متعينة فى مرتبة ذات

١ . الشيخ احمد الاحسابى .

٢ . ١٤/٧٢ .

٣ . ١٥/٧٢ .

٤ . ١٦/٧٢ .

العلة نظراً إلى ان اقتضاء العلة عين العلة فلولم يكن المعلول الخاص متعيناً في مرتبه اقتضاء العلة لا يصدر عنها هذا المعلول دون ساير المعاليل فلا بد ان يكون ذلك المعلول موجوداً في ذات العلة بنحو اعلى حتى يصدر منها ذلك المعلول ومعنى كونه موجوداً بنحو اعلى هو وجوده لا هو مع حدوده المستتبعة لماهيته فانها نقصانات موجودة بالعرض فلا بد ان يكون وجوده متعيناً في مرتبه ذاته والمقتضى لا بد و ان يكون متحداً مع اقتضاء العلة بحسب السنخ اى ان كان ذات المعلول علماً فيجب ان يكون سنخ هذا العلم موجوداً في العلة ايضاً بنحو اعلى وا قوى حتى يكون مصدر العلم وكذا القدرة وكذا الحيوة الى غير ذلك من الصفات الكمالية، فان كانت تلك العلة ايضاً معلولاً لشيء آخر فالبيان المذكور جار فيه بعينه وهكذا الى ان ينتهي الى علة لا يكون معلولاً لشيء آخر وهو واجب الوجود. فاذا فرضت جميع الصفات متفرقة ومتشعبة فلكل منها حيثة عليحدة تكون تلك الحيثة عنه لها بحيث تكون جهة ذات تلك الحيثة جهة تلك الصفة ومصدريتها ووجودها عين وجودها فيوجد هناك واجبات الوجود وهو باطل فيجب ان ينتهي الى حيثة واحدة تكون تلك الحيثة الواحدة مصداقاً تجمع تلك الصفات فثبت المطلوب.

[٢٣٦] قوله «و في الاختيار اختيار بالذات . . .»^١

بالذات رادر مقابل بالعرض استعمال مى نمایند و او آن است كه شىء موجود باشد به ضرورة ذاتيه، و للذات آن است كه موجود باشد به ضرورة ازلية، و واجب الوجود هم بالذات موجود است و هم للذات، و مراد از بالذات آن است كه به حيثة تقييدية احتياج نداشته باشد، هر چند احتياج داشته باشد به حيثة تعليلية، و للذات آن است كه به حيثة تعليلية هم محتاج نباشد و بالذات گفتن مناسب است با توجه اول به ثانى، بلكه با ثانى للذات مناسب است نه بالذات كما لا يخفى.

[٢٣٧] قوله «بقوله تعالى و فوق كل ذى علم عليم»^٢

و لم يقل تعالى «و فوق كل عالم عليم»، اذ يلزم ان يكون فوقه تعالى عليم اذ يطلق العالم

١. ١/٧٣. ١

٢. يوسف / ٧٦.

٣. ٣/٧٣. ٣

عليه تعالى ايضاً كالعليم، والمراد من ذى علم ما كان له ذات وعلم وهو ليس الا غيره تعالى، فان كان ذلك العلم ايضاً فوقه عليم، فهو ذو علم فيجب ان ينتهي الى عليم لا يكون فوقه عليم حتى يكون هو ذا علم.

[٢٣٨] قوله «و من الاقناعات...»^١

كلما لا يكون مقدماته بديهية فهو من الاقناعات و لما كان بعض مقدماته نظرياً جعل ذلك في الاسفار^٢ برهاناً، و «الوجدان» عبارة عن حالة في الشخص بحيث لورجع الى حالته من غير ان يفتش في مقدمات المطلوب يجد المطلوب و يحكم به فان من لاحظ وجدانه يجد من نفسه الحكم بان من يكون له في نفسه و بالذات من الكمالات ما للمحفوفة بها فيحكم بانه لا بد و ان يكون اشرف جداً هذا ليس مثل الواحد نصف الاثنين.

ثم انه يدل على عينية صفاته الكمالية وخارجية صفاته الفعلية قوله (ع): «ان الله هو المنفرد في وحدانيته ثم تكلم بكلمة فصارت نورها ثم خلق من النور محمداً و علياً و عترته، ثم تكلم بكلمة فصارت روحاً فاسكنها ذلك النور» الحديث، فلفظة «المفرد» يدل على عدم الاثنينية، وقوله «ثم» يدل على مرتبة متأخرة عن مرتبة الوجدانية.

[٢- اشارة]

[٢٣٩] قوله «اعلم ان الواجب تعالى و ان وصف...»^٣

هذه المسئلة هي مسئلة التوحيد في صفاته تعالى و هي على قسمين: احدهما كون صفاته عين ذاته و قدمرت الاشارة اليها و الثانية كون كل صفة عين الصفة الاخرى. ولا يخفى انا اذا ابتيننا القسم الاول فهو يستلزم القسم الثاني لان مرجع القول بان كل صفة عين الاخرى هو انه ليس له الا صفة واحدة هي عين ذاته ففي الحقيقة يرجع كل واحد من المسئلتين الى الاخرى، الا ان الحكماء تعرض المسئلة الثانية مستقلة.

١. ٣/٧٣.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الثالث، الموقف الثاني، الفصل الرابع، البرهان الثالث، ج ٦ ص ١٣٤.

٣. ٢٠/٧٣.

[٢٤٠] قوله «ذامعان متميزة...»^١

قيل انه اورد الشيخ احمد^٢ على الحكماء ان تعدد العنوانات يستلزم تعدد المعنون و تكثره مع انه ليس فى الواجب تكثر اصلاً.

و جوابه بانه فرق بين تعدد المعبر به والمعبر عنه، فان تعدد العنوانات بتعدد الاعتبارات لا يستلزم تعدد المعنون و تكثر الحيشيات فى المعنون اذ تعدد العنوان انما هو هنا فينا لافيه بل هو وجود صرف واحد بسيط ليس فيه تعدد بوجه من الوجوه، الا انه ليس لنا ادراكه الا بالعلم الحصى و علمنا الحصى انما هو العلم بالعنوانات الذى هو العلم بالوجه لا الكنه فنرى ذلك الوجود البسيط الواحد مبدء لوجود الاشياء و مصدرأ لصدورها فنقول انه قادر و نرى كونه مما ينكشف به الاشياء، فنقول انه عالم و نرى انه بارادة واحدة يوجد الاشياء و يترتب عليه اثر الارادة فنقول انه مريد، و كذا الحيوية والسمع والبصر و غير ذلك من الصفات الكمالية لا ان فيه حيشيات متعددة حيشية القدرة و حيشية العلم و حيشية الحياة و هكذا حتى يلزم التعدد و التكثر فى ذاته، و قولنا هذا ايضاً بيان و حكاية لجامعية ذلك الوجود البسيط مع بساطته و وحدته تلك الصفات الكمالية و هذا ايضاً نوع كمال له.

والداعى علينا انه لما لم ندرك كيفية علمه و قدرته و لكننا نلاحظ انفسنا و نرى ان علمنا هو ما ينكشف به الاشياء فيكون العلم عندنا عبارة عما ينكشف به الاشياء فيحمل عليه ايضاً هذا المفهوم الذى هو من الممكنات، و نقول انه ايضاً عالم و نرى ايضاً أن القدرة فينا عبارة عن كيفية و قوة بحيث ان شئنا فعلنا و ان لم نشاء لم نفعل فيكون القدرة عبارة عن مبدئية الافعال بالمعنى المذكور . فنقول ان واجب الوجود ايضاً مبدء للاشياء فهو ايضاً قادر و بالجملة فالتعدد انما هو فى ملاحظتنا و تعبير اتنا لا فى المعبر عنه ففى الحقيقة التكثر مستند الى التكثر فان تكثر العنوانات مستند الى تكثر ملاحظتنا و تعددها لا الى المعنون.

وايضاً ليس هذه العنوانات فى مرتبة ذاته تعالى بل هى فى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته الاحدية فالمعنون هى مرتبة ذاته المقدسة، و بالجملة حيشية صفات حقيقيه و معنون همان

حيثية ذات واحدة است مثلاً زيد وجود واحدی دارد که او منشأ انتزاع مفاهيم متعدده است و تعدد مفاهيم باعث تعدد منشأ انتزاع نمی شود زیرا که منشأ انتزاع همان ذات وجود است و مفاهيم و جهات در مرتبة متأخره از ذات وجود است که از حدود و تنزلات آن وجود واحد است، زیرا که می بینیم يك مرتبه از او حيوان است و مرتبة دیگر نامی است و مرتبة دیگری جسم است و دیگر جوهر است پس این ماهیات در مرتبة اخيره از ذات وجود است، والحاصل ان ذاته قدرة و حيوة و علم، و كل هذه العنوانات راجعة الى معنون واحد كما ان مفهوم الناطق غير مفهوم الحيوان مع انهما متحدان في الوجود الخارجي فان ما صدق عليه هذان المفهومان شيء واحد هو الانسان الموجود الذي هو وجود زيد، وبالجملة فالتصورات والتعبيرات متعددة ولكن المتصور والمعبر عنه شيء واحد، وقال بعضهم ان معنى كون الصفات عين ذاته تعالى هو كون الذات ناهية عن كل الصفات اي الآثار المترتبة على كل واحد من الصفات مترتبة على الذات كما ان الآثار المترتبة على وجود شيء هو موجودة هذا الشيء لتلك الصفات.

[٢٤١] قوله «من غير ان يثبت فيه معان شتى...»^١

ولا يوجد فيه حيثيات متعددة، احديها حيثية المعلوماتية و ثانيها حيثية المقدورية و ثالثها حيثية المرادية و رابعها حيثية المفاضية الى غير ذلك.

[٣- تذنيب]

[٢٤٢] قوله «صفاته تعالى منها حقيقية...»^٢

صفات الواجب على ثلاثة اقسام:

احدها الصفة الحقيقية التي هي صفات كمالية و تعريفها ان كل صفة لا يحتاج في تحققها و ثبوتها للذات و في كونها مبدء لا تنزاع تلك الصفات عنها و كونها مصداقاً لها الى ملاحظة شيء آخر كالمضاف اليه و المصدرية و المبدئية بل نفس الذات كافية في ترتب تلك

الصفات عليها في صفة حقيقية كمالية لا تزيد على ذاته بل هي عين ذاته.

وثانيها الصفات الاضافية وهي صفاته الفعلية وهي ما لم يكن كذلك بل يحتاج في ثبوتها للذات الى ملاحظة كونها مصدرأ ومبدء وهكذا كالحالقية والرازقية. وثالثها سلبية محضة وهي ظاهرة.

[٢٤٣] قوله «فاذن علّوه ومجده ليس الآذاته...»^١

فعلّوه ليس بتلك الصفات بل الامر بالعكس فان كمال تلك الصفات وعلّو مجدها انما هو باستنادها الى الذات وبصورها عنها وكون الذات مصدراً لها.

[٢٤٤] قوله «كمخلوق كلّي...»^٢

بيان ذلك ان الاضافة الواحدة التي هي مرجع الصفات الاضافية هي القيومية اليجابية المعبر عنها تارة بالايجاب واخرى بالايجاد وثالثة بالاشراق، و اضافته هي ايجابية والايجاب هو الايجاد والايجاد عين الوجود اذ الوجود بالذات هو الوجود والايجاد هو اقتضاء العلّة واقتضاءها عين وجودها. ثم ان اضافة الواجب بالنسبة الى الاشياء ليست من اضافة المقولة لتحتاج في تحقّقها الى طرفيها، بل هذه الاضافة متحقّقة باحدى طرفيها وهو المضاف وهو واجب الوجود الذي هو مقيم الاشياء بمعنى ان ذات المضاف وهو الواجب الخالق يكفي في تحقّق المضاف اليه الذي هي الموجودات الامكانية فهذه الاضافة قائمة باحد طرفيها.

اذا تحقّق ذلك فنقول ان تلك الصفات كالحالقية يقتضي التعلق الى مخلوق كلّي والرازقية الى مرزوق كلّي والايجاد الى موجد كلّي ولا يقتضي زائداً على ذلك بان يقتضي خصوصية المخلوق او المرزوق وتعيينه كان يكون ذلك زيداً أو عمراً اذ الايجاد يتحقّق بذلك فالايجاد انما يقتضي الموجد الكلّي وهو الانسان الكلّي مثلاً ولا يعين الموجد المخصوص وهو زيد او عمرو او بكر دائماً الجزئيات قد تعلق بها الايجاد بالعرض نظراً الى ان الكلّي ليس له قياماً بالجزئيات وليس له تحقّق الآفي ضمنها فاذا كان الامر كذلك فتغير الجزئيات لا يوجب تغيير الآفي الاضافة ولا في المضاف اذ الجزئيات المتغيرة لم تكن من طرف الاضافة حتى

يتغير الاضافة بتغيرها بل كان هو الكلّي وهو باق على اى حال، الا ترى ان بانعدام زيد لا ينعدم الانسان الكلّي لانه اذا تغير زيد مثلاً فذلك الموجود الكلّي وهو الانسانية يتحقق فى ضمن فرد آخر فلا ينتفى فى حال من الاحوال دائماً المتغير هو الموجود بالعرض لا بالذات فان الموجود بالذات انما هو الكلّي وهو باق لا محالة، نعم لو كان الموجود بالذات هو الجزئيات فتغيرها تكون موجبة لتغير الاضافة الموجبة لتغير المضاف، بل يقال ان هناك اضافة واحدة ايجادية لكن نسبتها الى المضاف موجد والى المضاف [اليه] موجد كاضافة بين الابوة والبنوة.

[الفصل الثانى: فى علمه تعالى بذاته]

[المقدمة الاولى]

[٢٢٥] قوله «اتصاف معدوم مطلق...»^١

كشريك البارى وارتفاع واجتماع النقيضين وغير ذلك. وحاصل الكلام انهم احوالوا اتصاف المعدوم المطلق باحكام ثبوتية مع انهم اثبتوا للمعدوم المطلق احكاماً ثبوتية وجودية بقضايا صادقة كقولهم العنقائير واجتماع النقيضين يستلزم كلاً منها فى تحقق الاجتماع وكشريك البارى ممتنع، ومعلوم ان الاحكام الوجودية لا بد من ثبوت موضوع لها نظراً الى القاعدة الفرعية وهى ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له، واذ ليس فى الخارج فلا بد ان يكون موجوداً فى الذهن. وبعبارة اخرى ان مفاد هذه القضايا حيث ان الخصم اى من لا يقول بالوجود الذهنى ايضاً يسلم كونها صادقة يقتضى وجود الموضوع واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن.

ان قلت: * ولعل تسليم الخصم من جهة اكتفائه فى وجود الموضوع بالوجود

* ولعل التسليم من جهة الفرق بين مقام الاجمال والتفصيل وبهذا يستقيم كلية الكبرى فى قولك كل متغير حادث فى جواب اعتراض الخصم بان العالم ان كان داخلياً فهو مصادرة والا فلا يصح كما لا يخفى فيك المقام.

الشبحی، قلنا: لا یخفی ذلك اذ هذه الاحکام انما هی لنفس الموضوع و طبيعته ولا یتم ذلك الا بالقول بان الاشياء بحقائقها موجودة فی الذهن، و ليس بین ما هو موجود فی الخارج و بین ما هو موجود فی الذهن الا باعتبار تغاير ظرف الوجود.

ثم لا یخفی ان ما ذكرنا انما هو بالنسبة الى مفاد الحكم والا فقضية العنقا طائر و ماشا بها قضية غیر بتیة ليس بصادقة اذ ليس العنقا الموجود فی الذهن طائراً بل الطائر العنقا الموجود فی الخارج و ان كانت افرادها تقديرية.

[۲۴۶] قوله «وتخیلك للحموضة...»^۱

ولا یخفی ان السكر و غيره من الحلويات تخيلها ليس مثل تخيل الحموضات، و لعل منشأ تفاوت تأثير وجود الحامض فی الذهن مع تأثير الحلو فيه حيث ان الثاني ليس بمشابة الاول و هو تفاوت وجودهما الخارجی.

[۲۴۷] قوله «بمجرد تدبيرات نفسانية...»^۲

كخبر الموت مثلاً دفعة و بغتة او خبر الموجب للفرح كذلك.

[۲۴۸] قوله «حيث يبرء المرض...»^۳

كما لو كانت النفس كاملة فی العلة و كذلك لو كانت كاملة فی الشقاوة، كما روى فی الاخبار «العين تجعل الجمل فی القدر و الرجل فی القبر». و المقصود ان ارادته و تخيله ذلك يجعل كذا و كذا.

[۲۴۹] قوله «تحقق اللمس...»^۴

مثل اینکه تو دست خود را به آتش می گیری بطوری که کمال اتصال و مجاورت با نار به هم می رسد و معلوم است که آنچه حرارتی که آتش داشته این قوه لمسیه احساس کرده و متأثر شده و الا باید یا قوه لمس نباشد یا قوه لمسیه ناقص باشد و یا مجاورت تامه حاصل نشده باشد، و حال آنکه مفروض غیر همه اینهاست و اینکه می بینی که هرگاه ثانیاً و ثالثاً

۱. ۴/۷۷.

۲. ۷/۷۷.

۳. ۹/۷۷.

۴. ۱۴/۷۷.

دست خود را به آتش می گیری دست زیاده از اول متاثر می شود او به جهت شدت مجاورت است نه آنکه در دفعه اولی قوه ادراک نکرده، و کیف کان پس وقتی تو انگشت خود را به آتش گرفتی بواسطه آن استعدادی که از قبل معدّات خارجیّه از برای قوه لامسه حاصل شده بود متاثر می شود پس بلافاصله زید انگشت خود را هر گاه بگیرد به انگشت تو آن حراره و تأثیری که انگشت تو بهم کرده بود از برای انگشت زید حاصل نمی شود بلکه هیچ متاثر نمی شود نه آنکه بقدر او نمی شود.

[۲۵۰] قوله «فلها نحو آخر من الوجود...»^۱

حاصل کلام تا اینجا این است که اینها همه حدسیات اند علاوه بر براهین که لابد نشأه ای هست غیر از نشأه خارج و هو المطلوب.

[۲۵۱] قوله «فالمعلوم بالذات فی العلم الانطباعی...»^۲

تنقیح المقام یحتاج الی مقدمتین:

احدیها انه لابد من علاقة خاصة بین العالم والمعلوم بان یكون هذا العالم عالماً بالنسبة الی هذا المعلوم و یكون المعلوم معلوماً لهذا العالم و لولم یکن علاقة خاصة بینهما لكان کل من كان له صلاحیة العالمیة عالماً بكل شیء و كان کل ماله صلاحیة المعلومیة معلوماً لكل عالم و لیس كذلك.

و ثانيهما یجب ان تكون تلك العلاقة التي بین العالم والمعلوم علاقة بالذات بان یكون العالم عالماً بالذات و المعلوم معلوماً بالذات بان یكون حیثیة ذات العالم حیثیة العالمیة و حیثیة ذات المعلوم حیثیة المعلومیة اذ لو كان العالم عالماً بالعرض فلا بد ان یكون له حیثیة^۳ تقيیدیة ینضم الی ذات العالم حتی تصیر بتلك الحیثیة عالماً فلو كان مع تلك الحیثیة عالماً بالذات فهو والا فیحْتَاج ایضاً الی ضم حیثیة تقيیدیة اخرى و هكذا فلا محالة یجب ان ینتهی الی حیثیة كانت جهة ذات تلك الحیثیة جهة العالمیة، و كذلك الکلام فی طرف المعلوم، و لك ان تجعل هذا دليلاً و برهاناً مستقلاً علی اثبات الوجود الذهنی.

۱. فی المبدء والمعاد المطبوعة «قبلها» بدل «فلها».

۲. ۱۸/۷۷.

۳. فی الاصل «الحیثیة».

اذا تحقق ذلك فنقول ان العلم الارتسامي هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل، پس صورتی از شیء خارجی در قوۀ جلیدیة یا خیال حاصل می شود که کمال مطابقت با شیء خارجی دارد بلکه عین اوست، فرقی که دارد به همان مادی و مجرد بودن دارند، پس حصول در نزد قوی نفس حصول در نزد خود نفس است زیرا که نفس علم به قوای خود دارد بلا واسطه پس این صورة حاصله در نزد قوی بهتر و حاصلتر است در نزد نفس از شیء خارجی پس آن صورة معلوم بالذات است و این شیء خارجی معلوم بالعرض است.

[۲۵۲] قوله «ولمّا كان المعلوم فی الخارج معلوماً بوجه...»^۱

اذا العدم امر باطل الذات ليس له ذات في الخارج حتى يكون له معلوماً بالذات فحصوله عند النفس هو حصول مفهومه عنده وحصول صورة المفهوم منه هو كونه معلوماً بوجه.

[۲۵۳] قوله «ويطلق العلم على المعلوم بالذات...»^۲

واعلم ان العلم الحضوری هو حضور الشيء عند المدرك بنفس ذاته بحيث تكون صورته العينية بنفسها صورته العلمية كعلمه تعالى بذاته بل علم كل مجرد بذاته و كل علة بمعلوله، و العلم الحصولی هو الصورة الحاصلة عن الشيء عند المدرك من جهة أنها صورته و منشأ انكشافه و تمييزه و تلك الصورة من الجهة المذكورة يسمى بالعلم الحصولی الارتسامی و المحكى بها عنه و هو ذو الصورة معلوم بالعلم الحصولی الارتسامی.

اذا تحقق ذلك فاعلم ان هنا اموراً: عالم و معلوم و علم، و العالم النفس و الشيء الخارجي المعلوم بالعرض و الصورة الحاصلة المعلوم بالذات، ولمّا كانت الصورة ايضاً ماهية من الماهيات و المفاهيم فهي ايضاً من حيث هي ليست الا هي فنسبة الحضور و اللاحضور اليها نسبة سوائية، فلا بد من ان يكون واسطة في كونها معلومة للنفس و تلك الواسطة ليست ماهية و لا عدماً بل هي وجودها عند النفس فالعلم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك، الا ان هذا الحضور على قسمين حقيقي بالنسبة الى وجود تلك

الصورة وحكمى بالنسبة الى نفس تلك الصورة نظراً الى كونها ماهية فكان تلك الصورة بهذا اللحاظ معلومة بالعرض للنفس ووجود تلك الصورة وحضورها عند النفس معلوم بالذات فوجودها هي حيثية معلوميتها.

ثم ان تلك الصورة من جهة أنها ما به انكشاف الشئ الخارجى علم اذ لا تعنى بالعلم الا ما به ينكشف الشئ ومن جهة انها حاضرة عند النفس معلوم فتلك الصورة علم من جهة ومعلوم من اخرى بل معلوم بالذات من جهة وبالعرض من اخرى، فالمعلوم بالذات مطلقاً هو الصورة الحاضرة عند المدرك وان كان فى الحضور ايضاً تعميم آخر يكون الصورة بحسب ذلك التعميم معلومة بالعرض.

[٢٥٤] قوله «مختلفان اعتباراً...»^١

اى سنخاً اذ سنخ كونها علماً ماهيتها وسنخ كونها معلومة وجودها فحضور تلك الصورة ووجودها للنفس علم حضورى لها واما حضور ذلك الشئ الخارجى عند النفس علم حصولي لها. وظهر ان الحضور الحقيقى هو وجود الصورة حصولها والحكمى هو نفس الصورة الحاصلة الحاضرة ولذا يعبرون عن العلم تارة بالصورة الحاصلة واخرى بحصول الصورة فالشئ الخارجى متعين فى كونه معلومة بالعرض والصورة الحاضرة قديكون معلومة بالعرض كما اذا لوحظت ماهيتها وكل ما بالعرض لا بد ان ينتهى الى ما بالذات وما بالذات هو الوجود وهو وجود تلك الصورة.

هذا اى اضافة الصورة الى الخارج وقيامها اليها هو الذى يؤدى اليه النظر الجمهورى. واما ما ادّى اليه النظر الفلسفى فهو ما اشار اليه بقوله «وان كان العلم والمعلوم من حيث هو معلوم واحداً على اى تقدير»، وبيانه انا نقول ان ذلك الوجود الواحد له تبعية واستتباع بمعنى انه شئ واحد بسيط ليس له اضافة الى شئ آخر الا ان له طرفين احدهما النفس والاخر ماهية الصورة، فهذا الوجود الواحد تابع ومستتبع، فمن جهة انه تابع للنفس معلوم ومن جهة انه مستتبع للصورة علم. وبعبارة اخرى حاضر وحضور فحاضريته للنفس مناط معلوميته لها وحضوره عندها مناط علميتها و

من هنا ظهر ان العلم والمعلوم ليسا بمختلفين سنخاً ايضاً، وهذا معنى قوله «واحدًا على اى تقدير».

[٢٥٥] قوله «ووجوده لعاقله...»^١

اى لمدركه و كانه تفسير لقوله «وجود المعقول بعينه معقوليته».

[٢٥٦] قوله «وهو المعنى الاضافى الانتزاعى...»^٢

اضافة الصورة و قياسها الى الشئ الخارجى الذى تنتزع من ذلك الشئ هو مبدء لاشتقاق العالم والمعلوم عند اللغويين ويسمى ذلك المبدء بالعلم، و اما عند الفلاسفة فمبدء الاشتقاق عبارة عما به يوجد المشتق وهو الوجود على مامر بيانته.

[٢٥٧] قوله «والعلم بالمعنى الاول لا ينحصر اندراجه فى مقولة الكيف...»^٣

لا يخفى ان العلم بالمعنى الثانى اى حصول صورة الشئ التى هى امر اضافى انتزاعى من مقولة الكيف لكونها قائمة بالنفس قيام الاعراض بموضوعاتها، واما المعنى الاول الذى هو الوجود ليس داخلًا فى مقولة من المقولات اصلاً لعدم كون الوجود من المقولات بل تابع للمضاف اليه فوجود الجوهر بعين جوهريتها و وجود العرض عرض بعين عرضيتها. فالعلم بالمعنى الاول من جهة كونه صورة قائمة بالذهن من مقولة الكيف فمن جهة أنها صورة الكم فهى من مقولة الكم ومن جهة أنها من صورة الوضع فهى من مقولة الوضع. واما من جهة كونها وجوداً ليس داخلًا فى واحد منها، فقوله «لا ينحصر» كأنه قضية سالبة بانتفاع الموضوع اى لا يندرج اصلاً من جهة عدم كونها من المقولات لأنه داخل فيها الا أنه قد يندرج وقد لا يندرج.

[٢٥٨] قوله «لا تمنعه...»^٤

ضمير لا تمنعه يرجع اى الماهية اى ليست الماهية مانعة عن صدق العرض. هذه

١. ٢٥/٧٧.

٢. ٣/٧٨.

٣. ٤/٧٨.

٤. ٥/٧٨.

اشارة الى الجواب عن اعتراض بعضهم انّ الشئ الواحد كيف يكون جوهرأ أو عرضأ بان يصدق عليه الجوهر والعرض معاً. والجواب من المشائين، و حاصله انّ هذا الاعتراض تستقيم لوقلنا بصدقها عليها بالذات ولا نقول بذلك بل نقول أنّها عرض بالذات و جوهر بالعرض، و كذلك وجودها للنفس عرض لكونها قائمة بها وجهتها جوهر نظراً الى انّ الاشياء بحقايقها موجودة في الذهن، فعرض بالحمل الصناعي و جوهر بالحمل الاولى، اي الموجود في الذهن الذي هو ماهية الانسان جوهر اي ماهية جوهر فهو فردالعرض و ماهية الجوهر.

[۲۵۹] قوله «من امهات العوالى...»^۱

كالاجناس العالية من الجوهر والجسم.

[۲۶۰] قوله «كانواع الحقائق المتأصلة...»^۲

بيان للمنفى لاللفنى حيث ان الحقائق المتأصلة مندرجة تحت العوالى بالذات، فانّ الحيوان جوهر بالذات.

[۲۶۱] قوله «ولا بالعرض كالفصول البسيطة...»^۳

هذا ايضاً مثال للمنفى لاللفنى، والفصل البسيط كالناطق، فانّ الناطق لو كان مندرجاً تحت الجوهر يكون الجوهر جزءاً له ومن ذاتياته، فلا يكون فصلاً.

[۲۶۲] قوله «المستغنى القوام عنها...»^۴

در وقتى كه جوهر مثلاً در ذهن حاصل شد از آن جهت كه جوهر است و اشياء هم بحقايقها حاصل در عقلند پس جوهر است و از آن جهت كه در موضوع است و تعريف عرض صادق است كه الموجود فى الموضوع باشد فيلزم ان يكون الشئ الواحد جوهرأ و عرضأ والموضوع هو الذى كان غير محتاج الى الحال اي كان مستغنى القوام عن الحال.

۱. ۶/۷۸.

۲. ۶/۷۸.

۳. ۷/۷۸.

۴. ۹/۷۸.

[المقدمة الثانية]

[٢٦٣] قوله «لامور غريبة عن ماهيته...»^١

المراد من الامور الغريبة هي التى كانت خارجة عن ذات الماهية بان لم تكن فى مرتبة الذات.

[٢٦٤] قوله «مقارنة مؤثرة...»^٢

والامور الغريبة المؤثرة هي التى تعبر عنها بالعوارض المشخصة للماهية كالوضع والايين والمتى. ثم المقارنة على قسمين: احدهما انها من لوازم الماهية بحيث لا تنفك الماهية عنها فى الوجود الخارجى فلو صارت معدومة يكون عدمها كاشفاً عن عدم الماهية كما ان عدم الملزوم يستلزم ويستتبع عدم اللازم، وثانيهما ما كانت المقارنة اتفاقية فى الوجود الخارجى كمقارنة السواد لماهية الحركة فان بعدم السواد لا تنعدم الحركة.

ثم لا يخفى ان ماهو من لوازم الماهية ومقتضياتها انما هو الاين الكلى والوضع الكلى والمتى الكلى لا الجزئى الخاص كالوضع الذى فى زيد والقصر الذى فيه وهكذا، اذ لو كانت الماهية مقتضية لذلك اى الجزئى الخاص لزم ان يوجد هذه الخصوصية اى الوضع الخاص مثلاً الذى فى عمرو فى زيد ايضاً لانه ايضاً فرد من ماهية الانسان والماهية الانسانية موجودة فيه ايضاً ومقتضى الشئ لا يتخلف عن ذلك الشئ فلو كان خصوصية وضع زيد وشكله وقصره او طوله مثلاً من الامور المشخصة لزيد مقتضى للماهية لكان زيد عمرو أو عمرو بكرة. فظهر ان مقتضى ماهية الانسانية هو الامور الكلية اى طبيعة الامور المزبورة. وظهر ايضاً ان مناط الجزئية هي خصوص الامور المزبورة، وظهر ايضاً كون الامور الكلية بالنسبة الى الماهية قريبة بالقاف والامور المخصوصة غريبة بالغين وان كان كلتاها غريبة بالغين الا انه فرق بينهما.

[٢٦٥] قوله «وكل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها...»^٣

المراد من هذا الامر الغريب هي المشخصات المخصوصة كالوضع المخصوص والايين المخصوص والمتى المخصوص.

١. ١١/٧٨.

٢. ١١/٧٨.

٣. ١٨/٧٨.

[٢٦٦] قوله «بل لحيثية استعدادية...»^١

تكثر افراد ماهية النوع أما مستند الى ماهية النوع او لوازم ماهيته او الى فاعله او الى قابله، أما الماهية فلا يمكن ان يكون مستنداً اليها والآن ان يصير كل فرد واحد افراداً كثيرة اذ الماهية موجودة في كل فرد وكذلك لوازمها، وأما الفاعل فالمفروض أنه واحد بسيط من جميع الجهات والحشيات فلا يصدر عنه المتكرر فوجب ان يستند الى قابله. ثم القابل اى قابل الماهية من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً للماهية وان كل فعلية من حيث هو فعلية آبية عن فعلية اخرى ولما كان جميع الفعليات راجعة الى واجب الوجود ينتهى اليه لكونه صرف الفعلية والتمام ليس فيه سمات امكان وشوب قبول واستعداد و كان جميع التكررات راجعة الى الهيولى التى هى صرف القبول الا فعلية ماديتها للاشياء التى هى غير آبية عن فعليات غير متساوية فلو كان فى شئ فعلية لا بد وان يكون تكرر راجعاً الى جهة قبوله يعنى لا بد ان يكون ذلك الشئ ذا حثيتين من احدى فعليته ومن اخرى تكثره وهكذا الى ان يبلغ الى الهيولى فهى التى تكون متكرراً باعتبار حصول الاستعدادات الخاصة فيه الى فعلية فيكون النطقة التى فى رحم فلانة زيد اوفى رحم فلانة عمرو وهكذا فيكون زيد قصيراً وعمرو طويلاً وبكر شجاعاً و خالد كذا مثلاً باعتبار خصوص استعداداتهم الخاصة المقتضية لتلك الخصوصيات. ولا يخفى ان هذا البيان انما يتم فى الماديات لافى مثل الافلاك اى الانواع التى انحصر نوعها فى فردا فلا بد ان يكون تلك اللوازم مستندة الى ماهيتها ولذا قالوا ان ما به تشخص زيد لو كان مستنداً الى ماهيته لكان ماهيته منحصرة فى فرد واحد ولذا لم يوجد من الشمس الا شمس واحد ومن القمر قمر واحد ومن العطار د عطار واحد وهكذا.

[٢٦٧] قوله «لا يكون معلوماً...»^٢

اذ الانسانية المخلوطة بوضع خاص ولون خاص وكم خاص لا يكون معلوماً اذ المتصور فى الذهن هو الانسان المخلوط، والانسان المخلوط زيد لا انسان فزيد يكون معلوماً والانسان مجهولاً.

[٢٦٨] قوله «فالمعلوم ...»^١

غرضه ان المعلوم اّما هو الذى لوحظ مجرداً عن جميع ماسوى نفسه و عما يقارنه من الامور المؤثرة و اّما هو المخلوط بغيره من الامور المؤثرة

[٢٦٩] قوله «سواء كان مبصراً ...»^٢

غرضه ان كلّ مرتبة من التخليط له اسم، فالمبصر ما كان موجوداً بحقيقته مع جميع عوارضه من كم او كيف او وضع او غير ذلك الاّ ان مادّته الخارجية على قول المشائين القائلين بوجود الاشياء بحقايقها فى الذهن اوفى ساير القوى لا بخروج الشعاع.

[٢٧٠] قوله «فى جسم او جسمانى ...»^٣

الجسم عبارة عن نفس الجليدية مثلاً التى هى آلة للابصار، والجسمانى عبارة عن القوة الباصرة التى فى الجليدية.

[٢٧١] قوله «فتلك الصورة لا محالة ...»^٤

حاصل غرضه ان المحلّ اذا كان مادياً فالحال ايضاً يكون مادياً و بعبارة اخرى انه اذا كانت القوّة مادية فحالها ايضاً الذى هو الصورة يكون مادياً.

[٢٧٢] قوله «فلا محالة يكون صورته مجردة عن المادة ...»^٥

اذ صورة زيد موجودة فى الذهن مجردة عن مادّته فصور المتكّم فيه كمّ لقصر زيد و طوله و عرض و عمقه، و صورته المتكيّف كيف، نظير ما ترى فى الرؤيا.

فان قلت: لم لا يكون الجزئى متعلّلاً و ما المانع عنه مع كونه واحداً من المدركات. نقول: ان لوازم المحلّ و عوارضه عوارض للحال و بالعكس، فاذا كان الحال مع تلك اللوازم و المشخصات و العوارض يستلزم كون المحلّ ايضاً محفوظاً بتلك اللوازم اعنى القوّة العاقلة و هو محال.

١. ٢/٧٩.

٢. ٦/٧٩.

٣. ٨/٧٩.

٤. ١٢/٧٩.

٥. ١/٨٠.

ولا يخفى أنّ حاصل غرضه الى هنا الفرق بين المحسوس والمعقول والتعقل وسائر الادركات.

[٢٧٣] قوله «فان قلت لم صار الوضع . . .»^١

اي الوضع الكلّي، غرضه ان الانسان لو حصل في العقل من وصفه الكلّي لم يصير محسوساً، واما اذا كان مع الجسم يصيره محسوساً. وحاصل جوابه ان ذلك من مقتضيات الوضع حيث انّ له تأثيراً في ظرف وليس له ذلك التأثير في ظرف آخر.

[٢٧٤] قوله «لكان يعدم المدرك عند رفعه . . .»^٢

اي لكان يعدم المدرك الذي هو القوة العاقلة برفع ذلك الوضع عن تلك القوة العاقلة كما ذكرنا في أوّل المقدمة.

[المقدمة الثالثة]

[٢٧٥] قوله «في العلوم الصورية . . .»^٣

اي الحصولية الانسانية.

[٢٧٦] قوله «وذلك لان العاقل . . .»^٤

قد تقدّم بيان العلم الحضوري والحصولي والفرق بينهما، والمدعى هنا اثبات العلم الحضوري، ولما كانت الصورة معلومة للنفس بالعرض كما ذكرنا سابقاً وكل ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات . . .

[٢٧٧] قوله «وذلك لان العاقل يدرك نفسه . . .»^٥

والمدعى ان علم النفس بذاته ليس بصورة اي بعلم حصولي بل بعلم حضوري، ولتقدّم مقدمات في هذا المقام حتى يكشف الحجاب عن وجه المرام:

١. ٢/٨٠.

٢. ٥/٨٠.

٣. ٩/٨٠.

٤. ١١/٨٠.

٥. ١١/٨٠.

المقدمة الاولى: ان كل حاكم بشىء لشيء آخر بان يشبت له حكماً من الاحكام فلا بد ان يتصور طرفاً ذلك الحكم اى موضوعه ومحموله، ومن البديهيات انا نحكم لانفسنا باحكام جزئيه فلا بد من تصورنا لانفسنا فالنفس الحاكمة بشىء لانفسها لا بد وان يتصور لانفسها لامحالة.

[المقدمة] الثانية: ان القوة العاقلة التى هى اعلى القوة مجردة ان تترك الجزئى بجزئيه بل لا بد ان يرسل العوارض المحفوفة والمشخصات المادية فكلما حصل فى العقل فهو كلى له استواء النسبة الى الاشخاص الخارجية الغير الممتنع الصدق عليها كه رگاه ان كلى موجود فى العقل بخارج ببايد يكى از آن اشخاص بشود وهرگاه يكى از اين اشخاص برود كلى مستوى النسبة بشود. و سرّ ذلك ان ما فى الخارج من المحسوسات وجودات والوجود جهة ذاته جهة الخارجية، فلا يحصل فى العقل ومناط الجزئية هو نحو وجود ذلك الجزئى فلو حصل ذلك الجزئى فى العقل لا بد ان يحصل فيه بجزئيته والالم يكن الحاصل فيه جزئياً بل شىء آخر. وحاصل هذه المقدمة ان كل ما حصل فى المجرد فهو كلى ومجرد وكلما حصل فى المادى فهو مادى وجزئى، فصور القوى المادى مادى...

[المقدمة] الثالثة: لا بد ان يكون الصورة مناسبة لذى الصورة فى اى ظرف حصلت من المدارك فلا بد ان يكون صورة الانسانية التى هى جهة مشتركة بين الافراد مناسبة لتلك الجهة الكلية الانسانية، فصوره الكلى كلية وصورة الجزئى جزئية. لا يقال ان ماهية الانسان فى العقل كلى من جهة استواء نسبتها الى الخارج وجزئى من جهة احفافها بالوجود الخاص العقلى الممتاز عن ساير الصور العقلية فيكون المدرك الواحد فى الظرف الواحد كلياً وجزئياً. لانا نقول نعم يجوز ان يكون الوجود الواحد مصداقاً لامور متناقضة ومحلاً لاجتماعها بان يكون جوهرأ و عرضاً معاً، فان الوجود الواحد المنسوب الى ماهية الانسان مثلاً من جهة ان له استواء النسبة الى الاشخاص الخارجية كلى ومن جهة كونه وجوداً خاصاً متميزاً عن ساير الصور العقلية جزئى ومن جهة انه ماهية الانسان جوهر ومن جهة انه علم فعرض وكيف، بل ومن جهة معلوم بالذات وبالاخر معلوم بالعرض.

[المقدمة] الرابعة: ان النفس مجرد بذاته والا لما حصل بعد خراب البدن فى النشأة الاخرى، فاننا نعلم علماً يقينياً وجود النفس بعد خراب البدن فى النشأة الآخرة.

[المقدمة] الخامسة: انّ ضمّ الكلّي بالكلّي لا يفيد الجزئية ولا يوجبها وان صار منحصرأ في فرد مثلاً المسمّى برستم يسر مسمّى بزال لا شبهة ولا ريب أنّه كلّى الاّ أنّه قد يوجب الانحصار في فرد ولذا يحكم عليه بالاحكام الجزئية، فيقال ان رستم يسر زال فعل كذا، ولا بدّ ان يعلم الحاكم بالانحصار والا لم يجز له الحكم بالاحكام الجزئية.

[المقدمة] السادسة: أنّه لا يجوز اجتماع المثلين كاجتماع المتناقضين مطلقاً وان صحّ بعض فيما لو كان احدهما حالاً والآخر محلاً، انّ التحقيق خلاف ذلك كما برهن في محلّه.

اذا تحقق ذلك فنقول: انا نحكم لانفسنا بالاحكام الجزئية فاما انّ لنا علماً عند الحكم بذاتنا بدون الصورة او بالصورة، وبعبارة اخرى ان علمنا بذاتنا اما بهويّتنا او بصورتنا الحاصلة عند نفسنا. فان كان الاول فثبت المدعى، وان كان الثاني فنقول هذه الصورة اما كلية او جزئية على كلا التقديرين فاما تحصل في النفس اوفى قوتها اوفى مجرد آخر. فان كانت جزئية حصلت في النفس يلزم امرين: الاول، انه قد مرّ ان النفس مجردة فالحاصل في المجرد كلّى لاجزئى. والثاني انه يلزم اجتماع المثلين. وان كانت كلية فاما ان يعلم بانحصار ذلك الكلّي في نفسه ام لا، فعلى الثاني لا يمكن له اثبات الحكم الجزئى لنفسه. وعلى الاول صحّ الاّ ان البديهة تشهد بخلافه لانا قد نحكم لذاتنا بالاحكام الجزئية ولا نحتاج الى علمنا بالانحصار. وان حصلت في قوى النفس فهو ايضا غلط لان القوى مادية والنفس مجردة فانطباع المجرد في المادى غلط. وان حصلت في مجرد آخر فهو ايضا باطل بكلا قسميه اى بالجزئى او الكلّي، اما الاول فانه في المجرد ليس بجزئى بل كلّى لما ذكرنا واما الثاني فاما ان يعلم بالانحصار ام لا الى آخر ما مرّ، فثبت انّ علم النفس بنفسها ليس بالصورة بل بهويّتها الخارجية وهو المطلوب.

[٢٧٨] قوله «تشير الى ذاتها بانا...»^١

فهذا يدلّ على كون النفس حاضرة عندها فان «انا» للحضور و«هو» للغيبة.

[٢٧٩] قوله «مع انّ الوهم ينكر نفسه...»^٢

اى لا يدركه والعقل يدرك الوهم.

[٢٨٠] قوله «صورة اخرى فى ذلك العضو...»^١

اى صورة فى قوة اللامسة كالصورة فى الباصرة.

[٢٨١] قوله «بذاته لا بصورة تحصل منه...»^٢

اذ لو كان بصورة يحصل منه لكان تلك الصورة كلية لها استواء النسبة الى تفرق الاتصالات فى عضوه او فى عضو غيره من زيد و عمرو و بكر، فيلزم ان يحصل لها تألم بتفرق اتصال وقع فى عضو شخص آخر و ليس كذلك بالبديهة الاّ ان هذا وجدانى و حدسى و للخصم ان يمنع كل الوجدانيات.

[٢٨٢] قوله «فلا بدّ من التفات النفس الى تلك الصورة...»^٣

فلو حصل صورة منه ثانياً بعد الالتفات فيحصل تحصيل الحاصل و هو باطل.

[٢٨٣] قوله «و من العرشيات الالهامية...»^٤

اصطلاحه هو انه كلما كان مباديه اى مقدماته بروية و فكر فهو عرشى نظراً الى أنه ره ليس من اهل الكشف بل من المشائين و اهل النظر و الاستدلال، و كلما حصل مباديه دفعة بحيث قد تحرك منها الى المطلوب من دون اتعاب فى تحصيل المقدمات فهو الاشراقى.

[٢٨٤] قوله «بلاريب...»^٥

نظراً الى حدوث النفس بحدوث البدن لأنها محتاجة الى محل يستعدّ للكلمات و العلوم بتصرفاتها فى البدن كى يحصل لها الترقى و يحصل لها العلوم العقلية. و من الناس من يقول ان ذاتها قديم و ان كانت نفسيتها حادثة، فيقول انه نظير المرأة التى يحتاج الى الصيقل يعنى زنگ گرفته روى او را پس تعلق ببدن مى گيرد و كم كم آن زنگ زایل مى شود پس بروز مى كند پس فرق بين البروز و الحلو، بروز آن است كه عن خزينة باشد بخلاف حلوث.

١. ٦/٨١.

٢. ٧/٨١.

٣. ١٣/٨١.

٤. ١٦/٨١.

٥. ١٧/٨١.

[٢٨٥] قوله «ولا خفاء في أن استعمال الآلات...»^١

بيانه ان النفس اّمّا متحدّ الوجود مع قوياها كما قيل ان النفس كل القوى او يباين الوجود كما هو الحقّ و عليه فنقول: انه ليس نسبة النفس الى قوياها كنسبتها الى قوى غيرها كقوى زيد وعمرو و بكر، بل نسبتها الى قوى نفسها نسبة الجاعلية و المجعولية و انّ بينها و بين قوياها علاقة ذاتية لا عرضية اذ لو كانت عرضية لا بدّ و ان تنتهي الى العلاقة الذاتية كما هو شأن كل العرضيات حيث أنّها معلّلة فتلك العلاقة موجودة بينها و بين قوياها لا قوى غيرها. ثم ان تلك العلاقة هي علاقة العليّة و المعلولية و ليس فعل النفس في قوياها كفعل الفواعل الغير المختار مفاعيلها كالنار في الاحراق.

اذا تحقق ذلك فنقول هنا امور هي المدعى هنا التي نحن في صدد اثباتها، و هي علم النفس بذاتها و بقواها و بالصورة التي في قوياها، و علم القوى بصورها الحاصلة فيها كلّها علماً حضورياً لا حصولياً.

اما علم النفس بقوياها فلا بدّ ان يكون حضورياً اذ كما مرّ انّ بين العالم و المعلوم علاقة ذاتية و تلك العلاقة علاقة عليّة و معلولية، و چون نفس نسبت به قوى علّت است و چون علم دارد به ذات خود، علم به ذات خود عين علم به معلول خودش است به علم حضوري، نظر به اينکه علم به علّت مستلزم علم به معلول است.

و الدليل عليه ان النفس في علمها بشيء مسبوقه باستعمالات الآلات و هو مسبوق بالعلم بالآلات التي هي القوى و هو مسبوق بتحقيق الآلات، و المفروض ان علمها حصولي ار تسامي لا حضوري على ما يقول به الخصم، پس هر گاه اين علم به آلات نیز حصولي باشد لا محالة بايد در اين علم هم استعمال آلات نمايد و استعمالات آلات نیز مسبوق است به علم به آلات، پس اين علم هم محتاج است به استعمال آلات و هكذا، پس اين علم آخر اگر عين علم اول است دور است و اگر او نيست تسلسل و يلزم ايضا اجتماع الامثال و هو واضح.

و اّمّا علم النفس بصورها الحاصلة في القوى فهو ايضاً حضوري اذ لو كان حضور بالصورة فهي اى الصورة اما حاصلة في النفس او في قوياها لا يمكن ان يكون الاول اذ النفس

مجرد و كلّ ما حصل في المجرد فهو كلّی و الصور الحاصلة في القوى جزئية فيلزم انقلاب الجزئى بالكلّی و هو محال و لو كان الثانى فالتفصيل الذى من لزوم الدور او التسلسل و اجتماع الامثال جار هنا، و كذا الكلام في علم القوى بصورها الحاصلة فيها.

[۲۸۶] قوله «بالقصد والرويه...»^۱

بل فاعل بافعاله و هو كون العلة بحيث يكون علمها بذاتها كافية في صدور المعلول عنها.

[۲۸۷] قوله «عاشقة...»^۲

بها و بفعالها ثم بكمالاتها عشقاً ناشياً...

[۲۸۸] قوله «ليستا بمتساويين...»^۳

والفاعل المختار هو الذى كان له استواء النسبة الى صدور الفعل عنه و عدم صدوره بحيث ان نشأ فعل و ان لم يشاء لم يفعل فيكون قادر مختاراً فيحتاج في الصدور الى مرجع.

[۲۸۹] قوله «والمقتضى ذات النفس...»^۴

و كلما كان الشيء فاعلاً بالرضا كالنفس فشوقه ذاتى بمعنى انه عين ذاته فكلّما يتأكّد اذعانه يتأكّد شوقه.

[۲۹۰] قوله «كما ادى اليه ذوق اهل الاشراق...»^۵

هذا هو كلامهم في النفس و هل واجب الوجود ايضاً مع كونه فاعلاً بالرضا كذلك ام لافيه كلام و ليس عنده مثل النفس و ان شئت فليرجع الى كلامه في موضعه.

قالوا انّ كل فاعل بالعناية فاعل بالرضا و لا عكس، و كلّ علم حصولى حضوري و لا عكس، و ليعلم اينكه وجودى كه از برای اشیاء است در خارج منسوب است به خود اشیاء، زیرا كه آثار خارجیه برای اشیاء مترتب می شود، اما در وجود ذهنی وجود از شیء دیگر است

۱. ۲۴/۸۱.

۲. ۲/۸۲.

۳. ۷/۸۲.

۴. ۹/۸۲.

۵. ۱۱/۸۲.

که وجود و وجود علم است، لکن بالعرض منسوب است بسوی صورة انسان در ذهن و معنی وجود ظلی این است که ظلّ شیء دیگر است و اینکه اشیاء بحقائقها ای بماهیاتها و نحو هن موجودند، مراد این است که انسان مثلاً بماهیته در ذهن است لکن بوجدی که بالذات وجود علم است که اثر علم بر او مترتب می شود و وجود خارجی حیوان همان وجود ذهنی اوست و منافات ندارد با آن سخنی که گویند که ماهیات دو وجود دارند آیا نمی بینی که ماهیات جمیعاً در نفس عقل فعال موجودند بوجد تبعی یعنی وجود وجود عقل فعال است لکن همچو اتفاق افتاده که وجود سایر ماهیات نیز شده پس وجود صورت همان ماهیت صورتی است که موجود است در ذهن بوجد تبعی که وجود عینی باشد چنانچه هر موجود فی الذهن همین است اگر چه وجود صورت عرض است لکن ذاتی عرض است.

[۲۹۱] قوله «وایضاً من ادرك صورة ذهنية...»^۱

هذا دليل آخر لاصل المطلوب وهو كون علم النفس حضورياً.

[۲۹۲] قوله «وعدم الحضور اما لعدم وجود المذكر»^۲

كالممتنعات والمعدومات كشريك الباري وغيره، او لعدم وجوده للمذكر ككلّ الموجودات حيث انه ليس كل حاصل لكل والاّ الخ او لعدم حصول الادراك كالهیولی علی ماسیجی بیانه.

[۲۹۳] قوله «الامانع...»^۳

كما فی الهیولی و الصورة حيث انّ العلامة الذاتية التي هی علاقة العلیّة و المعلولیة موجودة بينهما الاّ انّ الصلاحية بينهما مفقودة فان العلاقة راجعة الى جهة الفعل و الصلاحية الى جهة القبول.

[۲۹۴] قوله «باقسامه...»^۴

والتعريف العامّ للعلم الحضوری هو الذي كان ذات العالم واجدة للمعلوم ويكون

۱. ۱۲/۸۲.۱

۲. ۱۷/۸۲.۲

۳. ۲۳/۸۲.۳

۴. ۱/۸۳.۴

المعلوم منكشفاً لدى العالم كما ان العلة حيثية ذاتها حيثية الوجدان للمعلول وحيثية ذات المعلول حيثية فقدان للعلّة وكون المعلوم منكشفاً لدى العالم اعمّ من ان يكون منكشفاً بالذات كنفس المعلول او منكشفاً بالعرض كصور المعلول من صور القوى ونحوها، وچون هر شىء واجد نفس خود هست پس علم بذات خود دارد به علم حضورى .

[المقدمة الرابعة]

[٢٩٥] قوله «شىء واحد...»^١

والمدعى هنا ان يثبت ان كل مجرد عاقل لذاته وعقله لذاته عين ذاته وكيف كان فمعنى قوله «شىء واحد» انه واحد بحسب الحيثية ولو كانت متعددة بحسب العنوان .

[٢٩٦] قوله «من غير تفاوت...»^٢

اى فى الحيثية .

[٢٩٧] قوله «فما وجوده لغيره لم يكن عاقلاً لذاته...»^٣

بل المعتبر العاقلية والمعقولية كون وجوده لنفسه .

[٢٩٨] قوله «كالصورة الجمادية...»^٤

زیر اكه وجود او از برای محلش است كه هیولى باشد و كالبصر واللمس ، فان وجودهما انما هو للنفس ولذا است كه خودشان خودشان را ادراك نمى كنند و نمى بینند .

[٢٩٩] قوله «ولو فرضنا المعقول قائماً بذاته...»^٥

كالصورة التى فى عاقلتنا .

[٣٠٠] قوله «كما لو فرضنا المحسوس...»^٦

كالصورة الخيالية التى ليست مجردة عن المواد .

١. ٢٤/٨٣ .

٢. ١/٨٤ .

٣. ٢/٨٤ . وفى المبدء والمعاد المطبوعة «معقولاً لذاته» .

٤. ٢/٨٤ .

٥. ٤/٨٤ .

٦. ٥/٨٤ .

[۳۰۱] قوله «كما صرح به بهمنیار...»^۱

حيث ان بهمنیار قال بذلك القول في موارد كما قال «لو فرضنا الضوء قائماً بذاته كان الضوء لنفسه مضيئاً لا الشمس» وكذا قال «لو فرضنا وجود الماهية قائماً بذاته لا قائماً بالماهية لكان واجباً»^۲ وكذا وكذا.

[۳۰۲] قوله «اندفع ما قيل...»^۳

و القائل الشيخ الاشراق حيث اورد على المشائين .

[۳۰۳] قوله «عين الحصول...»^۴

اعم من ان يكون الحصول لنفسه او لغيره .

[۳۰۴] قوله «فلو حصل له شيء...»^۵

كالاعراض الحالة في الصورة التي هي حالة في الجسم، پس اعراض حال در صورة و صورة حال در جسم، و حال در حال در شيء است، فليس لها حصول اصلاً.

[۳۰۵] قوله «وايضاً لكونها مقارنة للمادة...»^۶

اي الوضع و المقدار و غير ذلك صارت حجاباً مانعاً عن المعقولة .

[۳۰۶] قوله «و اما النقص...»^۷

يعنى اگر بگوئى كه حال صورت معلوم شد پس چه مى گويى در هيولى كه او وجودش لنفسه است .

[۳۰۷] قوله «فوزان ذلك...»^۸

اي معيار هذا المطلب و تطبيقه بالمدعى ان الهيولى مع المتصل متصل و مع المنفصل

۱. ۶/۸۴.

۲. بهمنیار بن مرزبان، التحصيل.

۳. ۷/۸۴.

۴. ۷/۸۴.

۵. ۱۱/۸۴.

۶. ۱۴/۸۴.

۷. ۱۶/۸۴.

۸. ۱۹/۸۴.

منفصل ومع العالم قوة العالمية ومع المعلوم قوة المعلوماتية وهكذا مع كل شئ قوة ذلك الشئ.
[٣٠٨] قوله «من الامور...»^١

كالصور.

[٣٠٩] قوله «كالنفوس التي هي اولاً عاقلة ومعقولة بالقوة...»^٢

اشارة الى مراتب النفس، المراتبة الاولى العقل بالقوة ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم اذ اختار عاقلاً بحيث لم يحتاج الى ترتيب مبادل حصل بدون تأمل وفكر يصير عقلاً بالمستفاد، لعل علم الانبياء والائمة من قبيل الاخير.

وقال الاستاد: اعتقادي ان علمهم الاجمالي محيط لا يحتاج الى التفات اصلاً واما علمهم النفسى فيحتاج الى التفات فى الجملة كما نلاحظ فى انفسنا حيث ان نفسنا تعلم و ليست بملتفتة ولو التفت لصارت عالمة.

ثم انه رده قال فى الاسفار^٣ على ما هو مضمونه فى هذا المقام اى فى ان الصورة الجمادية عاقلة لذاتها ام لا «ان الجسم المقدارى داره دار الغيبة فان كل جزء غائب عن الجزء الاخر وكل جزء عن الكل، والعلم دار الحضور، فكيف تكون عالمة بذاتها..» انتهى.

و لو قيل ان كل جزء من الاجزاء واحد لنفسه غير فاقد له، نقول على القول ببطلان الجزء لا يتجزى، كل جزء قابل لان يصير اجزاء فكل جزء ايضاً غائب عن الجزء الآخر نعم يتم عند من يقول بالجزء اللايتجزى الا انه عندنا باطل، پس بايد به انتزاع صورة باشد.

وقال الشيخ الاشراق^٤ انها دار عشق وظلمة، والعالمية والمعلوماتية دار نور.

وقال المرحوم الميرزا حسن بن المرحوم الملا على النورى اعلى الله مقامهما: ان الصورة وجودها انما هو لمادتها وهى الهيولى والهيولى ايضاً وجودها لصورتها لكون العلية من الطرفين موجودة فليس لكل منهما وجود لنفسه الذى هو مناط العالمية والعاقلية لذاته،

١. ١٩/٨٤.

٢. ٢٠/٨٤.

٣. صدر التألهين، الاسفار، السفر الأول، المرحلة العاشرة، الطرف الثانى.

٤. شهاب الدين السهروردى، التلويحات.

این است جز این نیست صورت جسمیه یعنی جسم از این دو وجود ارتباطی به هم رسید پس باید به انتزاع صورت باشد.

وقال الآخرون بما اشار اليه في الكتاب ان في الجمادات هي حاجبة و مانعة من ان يكون عالمة لذاتها او معلومة كالوضع و المقدار فلا بد من ان يكون العلم بانتزاع الصورة.

ولا يخفى ما فيها جميعها، اما في ما قال في الاسفار، فان ذلك انما هو بيان للنتيجة و ليس ببرهان اصلاً و الا فان الجسم المقداری وجود واحد مقداری ليس اجزاء منفصلة بالفعل حتى يصير واحد منهما غائباً عن الآخر بل الوجود وجود واحد و ان كان قابلاً للاجزاء، پس يك وجود مقداری امتدادی است كه او وجود كل است، واجد كل هم هست و اجزاء را تا قصد عليه تعلق نگیرد ممتاز نمی شود و منفصل نمی گردد و مثل اینکه اشاره به هذا بشود. و بعبارة اخرى كه هر جزء را بشرط لا از جزء دیگر ملاحظه کنی این مقام جزئی اجزاء است نه جمعی آنها، كلام در جمعی اجزاء است، همینکه اشاره به جزئی كردی خارج از وجود واحد می شود، فكلامه ره یجری فی صورة الامتیاز و ملاحظتها بشرط لا لا مطلقاً. و كيف كان فلاخير ان نقول ان هذا الوجود الواحد واجد لنفسه عين نفسه.

و اما ما قال الشيخ الاشراق فهو ايضاً بيان للنتيجة و ليس برهاناً للمطلب.

و اما ما قال الميرزا [حسن بن علی النوری] پس منقوض است به صور در قوی زیرا كه آنها هم حال در قوی هستند كه قوی متعلق است به بدن پس باید علم قوی به صور حضوری نباشد بلکه به انتزاع صورت باشد، علاوه بر اینکه وجود آنها نیز للغير است كه نفس باشد، و علاوه بر این منقوض است بكل المعلومات بالنسبة الى العلل زیرا كه وجودشان للعلل است پس منحصر می شود عالمیه به همان کسی كه علتی ندارد كه واجد الوجود باشد پس بایست خود نفس هم عاقل ذاتش نباشد بلکه به انتزاع باشد، با آنکه همان مبانی كه در كتاب ذكر شد بقوله «فبان يتحقق بينها وبين الصورة الصادرة عنها لكان اولی» جاری می شود اینجا هم بعینه زیرا كه صورت نیز علتی دارد نسبت به هیولی.

و اما ما قال الآخرون ففيه ان الوضع الكلي و المقدار الكلي مثلاً يكون معقولاً للقوة العاقلة، و اینکه شیء واجد خود است کمتر از آن نیست زیرا كه شیء عاقل ذاتش بشود اسهل است از آنکه قوه عاقله عاقل وضع کلی بشود.

ثم ان التحقيق فى هذا المقام ان يقال ان الاستقلال وعدم الاستقلال يتصور على اقسام، فنبين تلك الاقسام حتى يتضح المطلوب، فنقول: قد يقال الاستقلال فى الواجب فى مقابل الممكن فيكون الواجب مستقلاً و الممكن غير مستقل . ثم الممكن على قسمين: احدهما مستقل كالمجردات و ثانيها غير مستقل كالماديات . ثم الممكن على قسمين تارة يلاحظ كونه مستقلاً ان كان بعد شئ و عدم كونه مستقلاً ان لم يكن بعد شئ كالحيوان اذا لوحظ لا بشرط فهو جنسه غير مستقل و اذا لوحظ مع الفصل هو مستقل و كذلك النوع بالنسبة الى الشخص لا اذا لوحظ بشرط لا فانه نوع من الانواع مستقل كالحيوان الفرسى حيث انه صرف الحيوان . و من هذا القبيل الصورة مع الهولى فان الهولى هى الجوهر بالقوة اى امر خارجى مبهم موجود بالقوة تريد ان تستكمل بالصورة و الفعلية، و الصورة فاعل ما به حافظ للهولى كالفصل للجنس و الوجود للماهية فكون الصورة فاعلاً ما به للهولى هو معنى قولهم ان الصورة شريكة العلة للهولى فليس للهولى وجود مستقل .

واخرى يلاحظ الشئ بحسب ماهيته فمستقل، ثم باعتبار وجوده فغير مستقل كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها فان الاعراض بحسب مفاهيمها مستقلة و افتقارها الى الموضوعات انما هو بحسب الوجود الخارجى فكلما كان من هذا القبيل فوجوده لنفسه عين وجوده للغير فلا يكون عالمأ و لا معلوماً فان العالمية و المعلوماتية راجعتان الى الوجود اذ لا وجود لشئ فلا علم و لا معلوم .

و اما الصورة الجسمية الى الجسم ففيها حيثيتان: حيثية التجدد فهى بهذه حيثية لا يكون قابلاً لتعلق الجعل من الثابت بالذات لان ذات المتجدد التصرم و الانعدام فاذا انعدم مثلاً قطعة من هذا الجسم فيلزم انعدام العلة و هو محال . و حيثية الاخرى هى حيثية الثبات فى الجسمانيات كلها بحث لا يستثنى منها شئ فالقابل لتعلق الجعل من الثابت المجرد الصرف و هو واجب الوجود هوجه ثابتها، و اما جهة تجدها فهى موجودة بالعرض كالاغراض بالنسبة الى موضوعاتها فانها ايضاً موجود بالعرض بمعنى ان الجعل اولاً يمر بالموضوعات و جهات الثابت ثم بها ثانياً و بالعرض، فالجسم المقدارى له جهة ثبات و هو متعلق للجعل و جهة تجدد و انصرام فليس قابلاً لتعلق الجعل و ليس وجوده لنفسه من هذه الجهة .

و كذلك الكلام فى النفس فلجهة الثبات عاقلة لقواها حسب انها لا ترى نفسها متجددة

قط وان كانت متجددة بحسب تعلقها بالبدن.*

[٣١٠] قوله «لم يكتفوا [فى كون المجرد عاقلاً ومعقولاً فى ذاته] بهذا القدر...»^١

اى القدر الذى ذكر فى القدمة الرابعة و ان كان ما ذكرنا فى المقدمات بأسرها كافياً فى المطلوب الاّ أنهم لم يكتفوا بذلك. ثم ان ما علم و تحقق بما ذكر من انّ المادى لا يكون عاقلاً لكونه ذا وضع و شكل و مقدار الى غير ذلك من الكلمات، هو انّ العاقل لا بدّ و ان يكون مجرداً، و اماّ عكسه الذى هو المطلوب فى هذا الباب و هو ان كلّ مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته فلم يعلم مما ذكر فهو انما يكون بامرین اما بانعكاس الموجبة كنفسها بان يقال كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل او بالاستنتاج من موجبتين كليتین بان يقال الذات القائمة الغير الجسمية مجردة عن المادّة والمعقول من الصورة بالفعل مجردة و كلاهما باطل اذ لا ينعكس الموجبة كنفسها عندهم بل تنعكس بالجزئية، والجزئية لا ينتج المطلوب اذ كبرى الشكل الاول لا بدّ و ان يكون كلية كما هو واضح، والموجبتان الكليتان هو الشكل الثانى و هو غير منتج الاّ بنقله الى الشكل الاول، بان يقال: ان الذات الغير الجسمية مجردة عن المادّة و كل مجرد عن المادّة معقول هذا، ولكن الكلام انما فى ثبوت الكبرى التى هى عين المطلوب.

[٣١١] قوله «اذ كل موجود يمكن ان يعقل...»^٢

اعلم اولاً انه لا فرق بين مطلق الطبيعة والطبيعة المطلقة والاول هو الذى يصح تعقيبه بقولك سواء كان كذا او كذا، و اماّ الثانى فلا يصح تعقيبه بالقول المذكور اذ يحتمل كونه معيناً فى فرد فقط فلامعنى للقول بالتسوية، الا ترى ان الشبح الذى يرى فى البعد يتحرك مثلاً هو الطبيعة المطلقة الحيوانية فلا يقال سواء كان فرساً او انساناً، فلا يقال على الشىء مطلق

* والمراد من الملكوت التى فى آية ابراهيم (ع) هى جهة ثبات الكواكب والشمس والقمر، ولذا قال هذا ربي فلما اقل رأى جهة تجدها «فقال لا احب الاقلين»^٣ منه.

١. ٢١/٨٤.

٢. ٣/٨٥.

٣. الانعام / ٧٦.

الطبيعية، اذا تحقق ذلك فنقول يريد من قوله او كل موجود يمكن ان يعقل هو طبيعة صحّة ان يعقل ان الطبيعة المطلقة من صحّة المعقولة و كأنها منحصرة فى شىء واحد و لذا يقول: «فاذن صحّة معقوليته...»

[٣١٢] قوله «فان قلت ...»^١

حاصله ان الشىء بذاته مصداق لذاته من دون احتياج الى امر آخر فى كون ذاته مصداقاً لذاته و اما كونها مصداقاً لامور اخر كالعالمية فيحتاج فيه الى انضمام حيثية اخرى وراء ذاته حتى يكون بتلك الحيثية مصداق لتلك الامور ككونه مصداقاً للعالمية...، فعلى هذا لا يكون العلم بالشىء نفس حصول ذلك الشىء فقط كما هو المطلوب فى المقام بل لابد من امر آخر فى ذلك.

[٣١٣] قوله «اختلاف حيثيات ...»^٢

يعنى لو كانت المفاهيم متقابلة بالذات كالحركة واللاحركة او متقابلة بالعرض كالحركة والسواد مثلاً حيث ان السواد ايضاً مفهومه مفهوم اللاحركة فنعم يعنى نسلم ان هناك لابد فى كون الشىء الواحد مصداقاً للامرين المتقابلين من اختلاف حيثيتين حتى يكون بحيثيته مصداقاً لاحد المتقابلين و بحيثية اخرى لمقابل آخر وليس فيما نحن فيه كذلك كما هو واضح. فان قلت: ... الحركة والسواد متقابلين بالعرض فالعلم والقدرة والحيوة ايضاً متقابلات مقتضيات بحيثيات مختلفة. قلنا: نعم الا ان المعنى الذى ثبت للعلم ونعرفه به يكون العلم عين القدرة وعين الحيوة وهذا غير موجود فى مثل الحركة والسواد كما لا يخفى.

[٣١٤] قوله «وان سلم فى غيره ...»^٣

اى فى ما لو كان متقابلين كما ذكرنا.

[٣١٥] قوله «فالمعنى ان اثر آمنه ...»^٤

اى من ذلك الشىء موجود فى ذاتى فالذاتى مصداق لمفهوم المدرك لذلك الشىء.

١. ١٢/٨٥.

٢. ٢١/٨٥.

٣. ٢٢/٨٥.

٤. ٢٣/٨٥.

[۳۱۶] قوله «فلو كان وجود ذلك الاثر لافى غيره بل فيه ...»^۱

ای لو كان قائماً فی ذاته بذاته يكون مصداقاً لمفهوم مدرك لذاته و لنفسه.

[۳۱۷] قوله «فاقول ...»^۲

حاصل هذا الجواب هو انك لم تعقل ذاتها بل انما تعقل ماهيتها او عنواناً منها كعنوان العقل الأول وغير ذلك من المفاهيم والعناوين التي هي ايضاً ماهية من الماهيات وبالجملة ان اردت ان العاقل عقل ذاتها ومع ذلك لم يكن عقله له عاقلة لذواتها فليس الصغرى مسلمة، وان اردت من الذات ماهيتها لذاتها ووجودها، نسلم الا انا ايضاً لم ندع ذلك فان تعقل الماهية انما يكون بالارتسام لا بالحضور فان اردت ان العاقل عقلها بالعلم الحضورى فهو اقرار بالنتيجة و ان فرضنا عدم كون كلامنا مع [فخر الدين] الرازى فنقول انه كذب، و الا لكان العاقل لها عاقلاً لها عاقلة لذواتها فان العلم الحضورى هو حضور الشئ و فعليته وجوده عند المدرك، وان اردت ان العاقل عقلها بالعلم الارتسامى فليس كلامنا فيه فهو مسلم.

[۳۱۸] قوله «ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام ...»^۳

ای واجب الوجود المطلق او لكونه واجب الوجود كما فى بعض النسخ اذ هو واجب الوجود بالذات و للذات فهو واجب الوجود من جميع الجهات و الحشيات ولا يحصل فى عقل من العقول.

[۳۱۹] قوله «بل يحتاج ...»^۴

يعنى در وقتى كه اثبات وجودش كرديم در اينكه عاقل ذاتش هم هست محتاج به بيان و برهان ديگر است.

[۳۲۰] قوله «فالمؤثر النفس ...»^۵

يعنى در اينجا دو حيثيت تقبيديه است كه مكثرات ذات موضوع است يكي نفس است

۱. ۲۴/۸۵.

۲. ۱۰/۸۶.

۳. ۲۲/۸۶.

۴. ۲۳/۸۶.

۵. ۲/۸۷.

که از حیثیت علمش و ملکه اش به قواعد طب معالج است و از حیثیه بدنش که قبول علاج می کند مریض مستعلاج است بخلاف واجب الوجود که حیثیت تقییدیه در او نیست.

[۳۲۱] قوله «والاعتبار واحد...»^۱

یعنی آن عناوینی که او راست در نفس عناوین تعدّد هست نه در حقیقه عناوین که مصداق حقیقی آنها که ذات حقّه باشد.

[۳۲۲] قوله «فانه ليس محصل الامرین...»^۲

ای العالمیه و المعلومیه.

[۳۲۳] قوله «الّا اعتبار انّ له ماهية مجردة...»^۳

هذا بیان مناط المعقولة و قوله «انه ماهية مجردة ذاته له» بیان مناط العاقلیة.

[۳۲۴] قوله «ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتین...»^۴

هذا كلام يقول به الصوفية ايضاً حيث يقولون لا تكرر في التجلّي و كذلك هنا، زیرا که تارة به عاقلیّة حاصل شده وجود شیء و اخرى به معقولیت.

[۳۲۵] قوله «لما كانت معقول المحلّ وعقله...»^۵

یعنی كانت الصورة القائمة بالجواهر معقولة للمحلّ الذی هو الجوهر او عقل المحلّ، پس آن صورة هم معقول است از برای جواهر مفارقة و هم عاقل جواهر، غرضه ان للعقول فرق مع واجب الوجود اذ لها ماهية بخلافه تعالى.

[۳۲۶] قوله «تحقق و تبین ان العلم هنا حصول...»^۶

یعنی ان العلم عبارة عن حصول مجرد لمجرد حصولاً حقیقیّاً كما لو كان الحاصل نفس الوجود، او حکمیا كما لو كان الحاصل ماهية.

۱. ۹/۸۷.

۲. ۹/۸۷. فی المبدء والمعاد المطبوعة «يحصل الامرین».

۳. ۱۰/۸۷.

۴. ۱۱/۸۷.

۵. ۲۱/۸۷. فی المبدء والمعاد المطبوعة «معقول نفسه وعقل ذاته».

۶. ۳/۸۸.

[٣٢٧] قوله «تتجافى عند الحواس...»^١

يعنى يهلو خالى مى كند از او حواس، و كانه مقتبس من قوله تعالى «تتجافى جنوبهم عن المضاجع»^٢

[تنبيه]

[٣٢٨] قوله «اما قرع سمعك...»^٣

كلما ترتب على الشئ و كان مسلوباً عن الماهية فهو من عوارض وجود ذلك الشئ، و عوارض الوجود على قسمين: فتارة صفات و آثار يترتب على حدود الوجود كما يقال ان الجسم جوهر بشرط لا فذلك سارفى كل الوجودات المحدود به و هى الاجسام و لا يدل على وجود فى غير ذلك كالواجب، و ان كان الواجب خارجاً من جهة اخرى ايضاً و هو تعريف الجوهر بالماهية، و كالمعلولية فانها من العوارض الوجودية التى مترتبة على جهة امكان الشئ فهى ايضاً سارية فى جميع الممكنات فلا يدل على وجودها فى غير الممكن، و كالفاعلية بمعنى ما يتوقف عليه الشئ اى ماله مدخل فى وجود الشئ لا الفاعلية بمعنى الافاضة فهى ايضاً سارية فى جميع الممكنات حتى الهولى و كالوحدة الغير الحقّه او للموجودات الامكانية كلّها جهة وحدة لا محالة فهى ايضاً سارية فى جميع الموجودات الامكانية فلا يدل على وجودها فى الواجب ايضاً.

اذا تحقّق ذلك فنقول ان كلّ العوارض الوجودية المترتبة من جهة وجود الشئ بما هو وجود لا من جهة الامور المذكورة كالعلم و القدرة حيث انهما ثابتان للموجود باعتبار وجوده فلا بدّ ان يكون ثابتاً لكل موجود من جهة التشكيك الخاصى نظراً الى كون ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك، و لاريب ان هذا البرهان غير الذى ذكره بقوله «و يمكن على الموجود الحق» زیرا كه او از روى امكان است و اين از روى وجود بما [هو] وجود است.

١. ٢١/٨٨.

٢. السجدة / ١٦.

٣. ٢٥/٨٨.

[٣٢٩] قوله «ويمكن بالامكان العامى...»^١

الامكان العام وهو عدم الامتناع فيجوز ان يكون تلك الصفة فى الواجب ايضاً ولما اثبتنا وجوب صفات الواجب فيجب فيه تلك الصفة لا محالة. وايضاً صرف الشئ اى صرف كل مفهوم لا بد ان يكون مسلوباً عنه مقابلات ذلك الشئ والآن يمكن ذلك صرف ذلك الشئ كما ان صرف الوجود كون مقابله وهو العدم مسلوباً عنه وصرف الفعلية كون القوة مسلوباً عنه وصرف الوجوب كون الامكان الذى يرجع الى القوة مسلوباً عنه وهكذا وصرف العلم كون مقابله وهو الجهل مسلوباً عنه والمفروض ان واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، فلو كان له عدم او امكان مثلاً لا يكون واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، وايضاً كلما كان كملاً فى الدانى فهو كمال فى العالى وهو واجد له على النحو الآتم والاعلى ولا ريب ان العلم كمال فيجب ان يكون فى واجب الوجود على النحو الآتم الاكمل. وايضاً معطى الشئ لا بد وان يكون واجداً لذلك الشئ فواجب الوجود معطى لجميع الكمالات فيجب ان يكون واجداً لها.

[٣٣٠] قوله «من غير تحققه بتجسم...»^٢

اى من حيث وجوده لا من حيث أنه ذات ماهية او ذات قدر...، فإنه لا يدل على كونه موجوداً فى ما ليس له ماهية كالواجب.

[٣٣١] قوله «فاذا كان العلم وغيره...»^٣

هذه الشرطية ليست من قبيل التوقييت بل المراد من مثلها أنه على هذا الفرض يصير الامر كذا ولا يخفى أنه فى صدد اقامة البرهان على علمه بذاته، فعليك تطبيق البراهين المذكورة عليه مهما امكن.

[الفصل الثالث : فى علمه تعالى بما سواه]

[٣٣٢] قوله «قد تحقق فى العلوم الكلية...»^٤

١. ١/٨٩.١

٢. وفى المبدء والمعاد المطبوعة «ولا يوجب تجسماً».

٣. ٦/٨٩.٣

٤. ١٦/٨٩.٤

بيانه ان العلم بالعلّة التامة مستلزم للعلم بالمعلول المعين، وبعبارة اخرى العلم بخصوصية العلة المعيّنة مستلزم للعلم بخصوصية المعلول المعين، وبأخرى العلم اليقيني بالعلّة المعيّنة يستلزم العلم اليقيني بالمعلول المعين، وعكسه ان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بالعلّة المعيّنة بل يستلزم العلم بعلّة ما وان العلم بخصوصية المعلول المعين ليس يستلزم العلم بخصوصية العلة المعيّنة بل يستلزم العلم بخصوصية علة ما وهذا التعيّن اعم من التصور والتصديق فيكون المراد ان العلم التصديقي بالعلّة المعيّنة يستلزم العلم التصديقي [بالمعلول المعين و العلم التصديقي بالمعلول المعين لا يستلزم العلم التصديقي] بالعلّة المعيّنة بل بعلّة ما وكذا الكلام في العلم التصوري .

ثم ان العلة تارة بسيطة فحالتها هو ان العلم بتلك العلة البسيطة يستلزم العلم [بالمعلول] ، و اخرى مركبة اى فيها جهتان علة بجهة وليس بجهة اخرى ، فالعلم بالجهة التى بها علته يستلزم العلم بالمعلول . . . ، ومعلوم ان هذه لا يكون الا فى الماديات كما فى النفس بالنسبة الى البدن وهو ظاهر ، فلو كانت العلة التامة مثلاً مركبة من امور عديدة او من امور وشرائط فالكلام الكلام .

والبرهان على ذلك ان المراد من العلة التامة انما هى العلة بالذات والعلّة المستقلة ولما كان العلّة راجعة الى الوجود ، والماهية جهة أنّها من حيث هى ليست الا هى فالعلية والاقتضاء انما هما عين الوجود الحاضر عند العلة هو كون هوية المعلول حاضرة عند العلة و مشاهدة له فنفس العلة والعلم بها على نهج سواء فى الاستلزام فكما ان ذات العلة مستلزمية لذات المعلول كذلك العلم بها مستلزم للعلم بها ، وبالجملّة فكما ان العلة كذلك المعلول و خصوصية المعلول ايضاً انما هى من قبل العلة و من اقتضاها . واما عكس هذه القضية وهى عدم استلزام العلم بالمعلول المعين العلم بالعلّة المعيّنة فانه لو اقتضى و استلزم العلم بالمعلول العلم بالعلّة يكون امر العلّة والمعلولية بالعكس فيلزم الدور وهو معلوم بالطلان .

و اما ان العلم بالمعلول المعين يستلزم العلم بعلّة ما فانه فى الماهية ان المعلول الذى هو الماهية علة افتقارها الى العلة هى الامكان والامكان طبيعة عامّة سارية فى جميع الماهيات الامكانية ولادلالة للعام على الخاص . ولا يخفى ان هذا ايضاً من العلة الى المعلول فان العلة هى الامكان والمعلول هو الافتقار الى العلة فلما كان العلة عامّة فلم يتعيّن الا المعلول العام و

هو الافتقار الى علة ما ولم يقتض المعلول المعين الخاص . واما في الوجودات فعلة افتقارها الى العلة هي الامكان الوجودي وهو عبارة من ربط ذاتي لها الى العلة، والربط الذاتي ايضا معنى عام وطبيعية سارية في جميع الوجودات، فلا دلالة للعام على الخاص .
وقد يشكل فانه كما ان العلة المعينة يستلزم المعلول المعين كذلك العكس فاي بالغ بوجود مناسبة ذاتية متميزة بين العلة والمعلول .

وقد يجاب ان التعيين والتخصيص انما هو من جانب العلة، فالتخصص الذي في المعلول انما هو من العلة والافمع قطع النظر عن تخصيص العلة اي عن اعطاء التخصيص للمعلول لا تخصص للمعلول اصلاً ففي الحقيقة ليس للمعلول تخصص اصلاً فكيف يقال ان العلم بالمعلول الخاص يستلزم [العلم بالعلة] .

ثم اتهم عدوا الزوم الزوجية بالنسبة الى الاربعة من اللازم البين بالمعنى الاخص، واللازم بالمعنى الاخص هو الذي لا يحتاج في الجزم بالزوم الى واسطة اصلاً بان يلزم من العلة بالملزوم الجزم بالزوم . ولا يخفى ان هذا المعنى غير موجود في الاربعة بالنسبة الى الزوجية للافتقار الى الواسطة فانه اذا تصور الاربعة التي هي تكرار الوحدات والزوجية لوحظ ايضا انها مركبة من اثنين واثنين وبعبارة فارسية كه مركب از دو اثنين است فيجزم بالزوم و يحكم بان هذه زوج، فان الزوجية مفهوم عام موجود في ساير الاعداد ايضا كالمائة والعشرين مثلاً لكنه فيها يحتاج الى تأمل شديد حتى يجزم بالزوم و يحكم بانها زوج وبدون تصور تلك الواسطة لا يمكن للعقل ان يحكم بالزوم وانما هذا موجود في الجزء والكل والحد والمحدود، فان تصور الجزئين يلزم منه العلم بالكل، والمحدود خارج من الحد ولا عكس .

و توضيح ذلك اين است كه آثار مطلوبه شيء عبارات از آن آثاري است كه نظريه حاق ذاتش آن شيء بلسان ماهوي خود طلب و استدعا بكنند ترتب آن آثار را بر آن شيء، و محقق است كه هرگاه آثار شيء آثار خارجيه آن شيء شد در ذهن، آن آثار بر آن شيء مترتب نگردد زيرا كه ذهن ظرفي است كه آثار مطلوبه شيء در آن ظرف مترتب نشود .

ثم اينكه ماهيت را استدعاء و طلب است نه افتقار عليه زيرا كه ماهيت من حيث هي ليست الا هي است مگر اينكه مأخوذ در مفهوم او باشد مثل نامي كه جزء مفهومش نماير اقطار ثلثه است و حساس كه مأخوذ است در مفهوم او كه حس داشته باشد و اينهارا لازم

ماهیه نمی گویند بلکه لازم ماهیت از قبیل امکان است نسبت به ماهیت انسان مثلاً چه امکان مأخوذ در مفهوم انسان نیست بلکه هر گاه نسبت به خارجش دادیم یعنی بوجود و عدم می بینیم که امکان از حاق ذاتش نظر به تساوی او بطرفی الوجود والعدم بحسب ذاتش منتزع می شود. و بالجملة هر چه آثار مطلوبه شیء داشت در خارج باید آن آثار در ذهن نباشد آن شیء را. پس کسی که مفهوم نامی را تصور کرد چه در ذهنش نمای در اقطار ثلثة مترتب بر او نمی شود زیرا که مفهوم نامی در ذهن در اقطار ثلثة نما نمی کند بلکه او در خارج است.

اذاتحقق ذلك پس می گوئیم اربعة بر آثار سایرین است ککونها زوجاً و منقسمة علی المتساویین ای علی اثنا اثنين و کونها نصف الثمانية و ثلث الاثنی عشر و ربع ستة عشر و خمس العشرین و هكذا، و فرقی در میانه اینها بازوجیت نیست، زیرا که همه نسبت به اربعة در يك درجه اند چنانچه در اینها قیاس معتبر است که اربعة را قیاس به هر عددی بکنی صاحب اثری بشود، همچنین در زوجیت که در او نیز نسبت و قیاس به اثنین می کنی می بینی که مشتمل است بر دوائتین، حکم می کنی بعد از تصور موضوع و محمول و نسبت بین بین زوجیه و جزم به لزوم می کنی.

اذاتحقق ذلك ایضاً فنقول: گفته اند که زوجیت لازم ماهیت اربعة است والظاهر ان ذلك ليس فی محلّه بلکه صواب و حق آن است که لازم وجود خارجی اوست زیرا که مذکور شد که هر چه آثار و لازم وجود خارجی است باید آن آثار مطلوبه در ذهن نباشد بلکه خودشان فرق ذهن و خارج را به همین داده اند مثلاً حرارة نسبت به نار اثر مطلوب اوست در خارج، یعنی اثر مطلوبه خارجی اوست، پس در ذهن نیست، ولاشك ولا ریب که زوجیت از آثار مطلوبه خارجی اربعة است پس اگر در ذهن آن از آثار مطلوبه او باشد لازم می آید فرقی در میان وجود ذهنی و خارجی نباشد یا لازم می آید که ذهن خارج بشود یعنی منتقل شود یکی بر دیگری، بلکه می گوئیم که وحدت مساوق وجود است، اربعة وحدات است در خارج و الاً ملاحظه زوجیت که از روی انقسام به متساویین بر می خیزد نمی شود، پس چهار وحدت است، چهار وجود است، هر واحدی را يك وجودی است، پس هر گاه در ذهن موجود بشود باید واحد باشد و احد قابل قسمت نیست بلکه اربعة در ذهن شیء واحد عددی است که يك تصور و يك وجود تعلق به او گرفته او معروض يك عارض است که او واحد است و واحد قابل قسمت نیست، و

چون وجود ذهنی او حاکی و آله است حکم بر آلت و حکایه حکم بر ذی الآله و ذی الحکایه است، این باعث شده که گمان می کند شخص که در ذهن هم و حداث است و چنین نیست بلکه منشأ این گمان ذو الآله و محکی عنه است و بالجمله جمیع عناوین و صور ذهنیه آلتند از برای آنکه حکم بر آنها من حیث تسرّی الی الخارج است.

و اما اینکه می گویند یلزم الجزم باللزوم، آیا مرادشان از استلزام چه استلزام است؟ ملزوم رانسبت به لازم اقتضائی است و ماهیت را اقتضایی نیست، بلکه طلب است نه فعلیه، و به عبارتة اخرى استحقاق است پس چه معنی دارد قول ایشان که از لوازم ماهیت است و يستلزم یعنی یقتضی پس اینکه قدما گفته اند این را، مرادشان همان معنی اعم ماهیه است که وجود هم داخل باشد زیرا که اقتضاء در وجودات است نه ماهیات، پس زوجیت لازم وجود خارجی اربعة است و چون ماهیت گفته می شود بما به الشئ هو اعم از اینکه نفس ماهیت باشد یا وجودش باشد و لذا در کلام قدما اطلاق شده و شاهد بر این اینکه گفته اند نفس تصور موضوع و محمول، چه تصور هم عبارت از وجود است، غایه مافی الباب و وجود ضعیف است.

ثم الاستلزام فی تعریف العلة ظاهرة كون الواجب فاعلاً مضطراً موجباً و يلزم كونه عالماً بالاشياء بعد الایجاد لاقبله لأن معنى كون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول هو كونه مستلزماً فی مرتبة وجود المعلول، فالاولی ان يعبر هكذا العلم بالعلة لا ينفك عن العلم بالمعلول سواء كان فی مرتبة ذاته او متأخرة عنها بوجود علمي للمعلول كما فی العلم بالاشياء قبل الایجاد او عینی له كما فیہ بعد الایجاد فان العلم عبارة عن الوجود بل هو عين الوجود، والعلة ايضاً عين الوجود، فيكون المعلول متعيناً فی مرتبة ذات العلة والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، والعلة ثابتة فی مرتبة ذات العلة والمعلول ايضاً متعين فی مرتبة ذات العلة، فالعلم بالعلة لا ينفك عن العلم بالمعلول، فيشمل العلم بالاشياء قبل الایجاد كبعده.

[۳۳۳] قوله «الاضافة المتأخرة من العلة والمعلول ...»^۱

یعنی ان المراد من العلية هنا هو ذات العلة لا العلية التي هي من المعلولات و من سنخ الاضافات و النسب المحتاجة فی تحققها الی تحقق طرفی النسبة و الاضافة و هما ذات العلة

و ذات المعلول اذ هي من المفاهيم فكيف يكون مقتضية و مفيدة بشئ فهي متأخرة عن ذات العلة و المعلول بل المراد من العلة هنا هو ذاتها و هي المقتضية للمعلول .

[٣٣٤] قوله «بكنهه ...»^١

كما اذا كانت العلة بسيطة .

[٣٣٥] قوله «او جهة التي ينشأ منه المعلول ...»^٢

كما لو كانت العلة مركبة لها جهات، كما ذكرنا قبل .

[٣٣٦] قوله «يجب ان يكون علته بعينه ...»^٣

هذه هي الخصوصية التي اشرنا اليها في صدر المسئلة .

[٣٣٧] قوله «فليس التام بالمعلول يقتضي علما تاماً بعلة ...»^٤

ان كان الاستدلال من الخصوصية على الخصوصية كأن يستدل من خصوصية العلة على خصوصية المعلول فهو المسمى باللم، وان لم يكن كذلك بان يكون الاستدلال من الطبيعة الكلية على الطبيعة الكلية كما لو كان الاستدلال من الامكان على الافتقار الى العلة و كان استدلال من الطبيعة الكلية على خصوص المعلول ان امكن فهو المسمى بالبرهان الآتي، لأن البرهان هو المفيد للقطع . ولا يخفى افادة البرهان للقطع في القسم الاول اي البرهان اللمى . وكذلك الثاني الا أنه لو كان مفيداً للظن فهو من الامارات والعلامات ففي مانحن فيه العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول التام فهو من العلة على المعلول وهو برهان لم ومفيد للقطع، واما العكس وهو الاستدلال من خصوص المعلول على علة ما فتسميته ايضا بالبرهان المسمى بالان من جهة أنه ايضا من العلة و هي الامكان على المعلول وهو الافتقار الى العلة الا أن كلاً منهما جملة كلية مفيد للقطع ايضا الا انه لا يتعين خصوصية المعلول لكون العلة طبيعة كلية الامكان على مر سابقاً ايضا .

[٣٣٨] قوله «لزم كونه عالمياً بجميع الموجودات ...»^٥

١. ٢٢/٨٩ .

٢. ٢٣/٨٩ . وفي المبدء والمعاد المطبوعة «او تعقله بوجه الذي ينشأ منه المعلول» .

٣. ٣/٩٠ .

٤. ٤/٩٠ .

٥. ٨/٩٠ .

والمفهوم من هذا هو العلم بعد اليجاد لا قبله إلا أن يتمسك بذيل التعميم الذى ذكرنا.

[٣٣٩] قوله «و مبدء الفيضان ...»^١

يعنى ان كل الادراكات معاليل لواجب الوجود مثلاً الواجب علمه بذاته يستلزم العلم بمعلوله كالنفس الناطقة وللنفس الناطقة ايضاً مدركات منها الانسان والفرس وغير ذلك ففى الحقيقة يكون علمه بذاته تعالى علمه بمدركات معلولاته ومعلولات معلولاته بل علمه اتم من علم النفس الناطقة بمدركاته التى هى معاليل للنفس الناطقة اذ نسبة علمه بمعلوماته نسبة الفاعل الى المفعول و علمنا بمعلوماتنا نسبة القابل الى المقبول، وعلمه الى معلوماته بالايجاب و علمنا بمعلوماتنا بالامكان، وعلمه حضورى و علمنا ارتسامى و علمنا بذاتنا انما هو بضرورة ذاتية وعلمه بذاته وبذاتنا بضرورة ازلية، والعلم هو ما به انكشاف المعلوم معلوم ان المعلوم اشد انكشافاً فى علمه تعالى بالنسبة الى علمنا، فظهر ان مبدء جميع الادراكات علمه تعالى.

[٣٤٠] قوله «الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ...»^٢

الهمزة للاستفهام الانكارى اى يعلم ولا يخفى ان الشاهد المطابق لما نحن فيه و هو علمه بجميع الموجودات هو قوله «الا يعلم» فإى حاجة الى ضمّ قوله «وهو اللطيف» قيل: المراد من اللطيف الغير المرئى المستلزم لعدم كونه تعالى معلوماً للغير والمراد من الخبير كونه عالماً بالغير. ولا يخفى ان اللطيف بالتفسير المذكور لا يناسب قوله «الا يعلم من خلق» أولاً ويكون لازماً لمعنى قوله «الا يعلم» ثانياً، و تعبير الخبير بالمعنى المذكور تكراراً اذ هو عين مفاد قوله الا يعلم فيناسب كونه كلاماً مستأنفاً وليس كذلك بل الواو حالية والمعنى انه لطيف بعباده بمعنى انه عالم بمصالح مخلوقاته ومعلوماته على الوجه الاتم لعلمه بالنظام الاتم على الوجه الاتم الذى لا اتم منه والدليل على كونه عالماً بها و انسب فى ذلك هو كونه خبيراً بمنافع كل من مخلوقاته، و انتفاع بعض مخلوقاته عن بعض و تأثير بعض فى بعض و تأثر بعض عن بعض كالعلويات فى السفليات والسفليات فى

العلويات كالبدن المؤثر في النفس وغير ذلك من احتياج الاشياء بعضها الى بعض و كونها مربوطة بحيث لو انقرض انعدام شئ منها ككرة من الكرات مثلاً يلزم انهدام النظام الاّتم و تفرّقه .

وقد يقال ان قوله «الا يعلم من خلق» دليل لمّى و أنّى من قبيل «يا من دلّ على ذاته بذاته»^١، و قوله «و هو اللطيف الخبير» دليل أنّى بمعنى ان لطفه بعباده و علمه بمنافعه و خبرته دليل على علمه بمخلوقاته فهو من المعلول و هو الآثار على العلة و هو علمه تعالى .

[٣٤١] قوله «بحيث لا يلزم منه الايجاب ...»^٢

انّ مذهب شيخ الاشراق هو ان علمه تعالى حضوري ليكون علمه بذاته مستلزماً لعلمه بمخلوقاته فيلزم منه الايجاب و الاضرار في العلة و المعلول كليهما لا العلة فواضح، و امّا المعلول بمعنى ان الآثار المترتبة عليه لا تكون ترتبها عليه اختيارية بل يكون اضطرارية، و ان كان اضطراره ايضاً من جانب العلة و ينحصر على هذا المذهب بالاشياء بما بعد اليجاد كما قلنا فانّ الاستلزام أنّما هو بعد ايجاد الموجودات علماً ايجابياً اضطرارياً .

و المشاؤون مذهبهم ان علمه تعالى حصولي بمعنى انه عالم بصورها العلمية للاشياء يعني انّ علمه بذاته مستلزم للعلم بصور الاشياء كما هو شأن العلم الحصولي فيكون ذاته تعالى موجوداً لتلك الصور في ذاته فتكون قائمة بذاته فيكون فاعلاً و قابلاً .

ثم قالوا ان لزوم الايجاب مختص بمذهب الشيخ الاشراق و كونه تعالى قابلاً و فاعلاً مختص بمذهب المشائين . و لا يخفى انه ليس اختصاص في البين بل يمكن ان يجري كل في كل . اما الأوّل فانه تعالى بالعلم بالاشياء و بعد اليجاد أمّا ان لا يحصل في ذاته تعالى تغيير بمعنى انه سنوح حالة بعد التغيير نظراً الى انه قبل اليجاد لم يكن الاّ علمه بذاته فبعد اليجاد قد علم بالاشياء، فأمّا حالته بعد اليجاد هي التي قبل اليجاد، ام لا بل له سنوح حالة فان كان فيكون قابلاً و فاعلاً، اما فاعليته فواضح و أمّا قابليته فانّ الحالة قائمة بذاته فذاته قابلة لها و ان لم يكن فيلزم ان

١. دعاء الصباح لامير المؤمنين(ع)، مصباح السيد بن الباقي، بحار الانوار، كتاب الصلوة، الباب ٨٢، الحديث ١٩٠٩. ج ٨٧

ص ٣٣٩.

٢. ١٢/٩٠٠.

يكون حالتي العالمية وعدمها واحدة وهو باطل ضرورة ان ليس الوجدان والفقدان بمتحدين. واما الثاني فان علمه بذاته علمه بصور الاشياء اى مستلزم له فيكون موجبا ايضاً.

[٣٤٢] قوله «انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه بشئ...»^١

الظاهر كما قيل ان متعلق افكارهم هو علمه الحسولى الارتسامى لا الحسورى الاشرافى.

[٣٤٣] قوله «اما ان يقول انه منفصل عن ذاته...»^٢

قال الاستاد شكر سعيه: «اعتقداى ان لعلمه درجات ثلث، علم له بذاته و علم له بالاشياء قبل اليجاد و علم له بها بعد اليجاد اى حينه».

[٣٤٤] قوله «كالمعتزلة...»^٣

حيث انهم يقولون بثبوت المعدومات فى الخارج و ليسوا قائلين بان الشئىة و الثبوت مساوقين للوجود.

[٣٤٥] قوله «كالصوفية...»^٤

حيث يقولون بثبوتها فى الذهن اى فى صقع علمه الازلى ثم اوجدتها تعالى فى الخارج.

[٣٤٦] قوله «رائية...»^٥

كالانسان مثلاً برؤية ثبوتية و سامع كالانسان مثلاً و مسموع كالا صوات لكن يسمع ثبوتى.

[٣٤٧] قوله «ما شاء من تلك الاعيان...»^٦

كان تعلق مثلاً مشيئة بالانسان لوجه عليه دون غير الانسان من امثاله كالفرس مثلاً و غيره. قال الحكماء ان وجوده تعالى بشرط لا مرتبة ذاته تعالى ثم وجود الالبشرط مرتبة فعله و فيضه المنبسط المتعلق بالاشياء، ثم وجوده بشرط شئ هو نفس الماهيات الموجودة و

١. ٢٣/٩٠.

٢. ٥/٩١.

٣. ٦/٩١.

٤. ٧/٩١. فى المبدء والمعاد المطبوعة «كبعض مشايخ الصوفية».

٥. ٧/٩١.

٦. ١٣/٩١.

لذلك قال بعض العرفاء الذى هو من الحكماء حقيقة: «وجوده بشرط لا ذاته، ووجوده لا بشرط فعله، ووجوده بشرط شئ اثره فمرتبة الذات هى مرتبة الواحدية ثم مرتبة الاسماء هو احديته ثم مرتبة الاقدس وهو فعله ثم المقدس هو اثره»، و الصوفية ليسوا قائلين بما ذكر بل يقولون انه وجود واحد لا بشرط.

فائدة: وحدت وجودى كه صوفيه گويند تقريرش اين است كه بعضى گويند وجود واحد است و موجود متكرر كه افراد حقيقه از براى وجود قابل نيستند و اين مذهب ذوق المتألهين است.

و بعضى گويند كه صوفيه باشند كه ذات واجب الوجود همان وجود لا بشرط از تعينات است كه جمع با هر تعينى مى شود پس مرادشان آنكه وجود زيدى همان وجود لا بشرطى است كه تنزل كرده زيد شده و به همين خصوصية واجب الوجود است. و به عبارة اخرى بشرط لائيه را بردارد بشرط شيئت را هم بردارد هرچه مى ماند واجب الوجود است. و مذهب محيى الدين كه آخوند مرحوم ملاصدرا پسنديده اين است كه واجب الوجود عبارت از وجود بشرط لا است كه ابا از جميع تعينات امكانية دارد كه شوب امكان و ماهيتى با او نيست و مبرا است از عوارض ممكنات، و آن وجود لا بشرط مصطلحى كه صوفيه عبارت از ذات واجب دانسته اند اينها عبارت مى دانند از فعل و فيض واجب و تعينات عبارت از مفاض اوست و تشبيه كرده نه به صوت ممتد كه همينكه اعتماد بر مقطع فم كرد يك حرفى مى شود كذا همان وجود مطلق به هر جايى تعينى پيدا مى كند زيد مى شود و عمرو مى شود الى آخره، پس همان وجود مطلق را كه صوفيه ذات واجب دانسته اند اين حضرات عبارت از فعل واجب دانسته و هيچ عيبى هم ندارد.

إذا تحقق ذلك و احطت بما فى قول محيى الدين الذى نقله المرحوم [الآخوند] منه حيث اشار تارة بثبوت المعلومات بالوجه الذى ذكره تارة بتعيين الحق الذى هو مرتبة ذاته و اخرى بتوجهه تعالى بكلمة «كن» الذى هو مرتبة فعله و اخرى بقوله فيكون عن كلمته اى توجه الذى هو مرتبة اثره و معلوله علمت فساد نسبة مذهب التصوف الى محيى الدين.

[۳۴۸] قوله «بل كان عين كلمته...»^۱

ای صار مراده ان كلمة هو اعطاء الوجود والنسبة بين الماهية والوجود في الخارج نسبة اتحادية، فمعنى كون الاشياء عن كلمته هو اتحادها ای الماهية مع الوجود فيكون عين الوجود في الخارج ای متحداً معه.

[۳۴۹] قوله «يعرف واجب الوجود لذاته...»^۲

فان الاشياء بلسانها الماهوى قد طلبت الوجود منه تعالى و بعبارة فارسيه كه اشياء قبل از وجودشان ثابت بودند به لسان ماهوى خود طلب کردند و استدعاء نمودند هر يك وجودى را كه هر چه قابل آنها بودند و در خور خودشان داشتند از سعادت و شقاوت و غيرهما، و خداوند نیز ظلم بر ايشان نکرد و هر چه خواستند عطا فرمود مثلاً به اربعة وجود اربعة، به خمسة وجود خمسة، و به ستة وجود ستة، و به نامى وجود نامى، و به انسان وجود انسان، نظر به اینکه در مبدء فياض بخلی نبوده است، این است معنى قوله تعالى «و ما ربك بظلام للعبيد»^۳، و انما اتى بصيغة المبالغة لا لان الفعل القبيح كالظلم مثلاً من الجليل كثير كما قيل، بل لان كثرة بالنسبة الى كثرة المظلومين فيكون الفعل ايضاً كثيراً. والقرينة عليه قوله «للعبيد» حيث اتى بصيغة الجمع. و اما احتمال ان النفى يتعلق بالقيد الذى فى الكلام فهو اشتباه ناش من قلة التدبر، اوليس القيد مذكور فى الكلام، فكلمة ظلام كلمة واحدة و لها مفهوم واحد لا يتقيد فيه اصلاً، و انما يتم ذلك اذا كان القيد مذكوراً فيه فمفادها سلب كلى لا ايجاب كلى.

[۳۵۰] قوله «صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى و عن الاشياء و هى المثل الافلاطونية...»^۴

و لا يخفى انها ليست بعقول عشرة معروفة، بل سيجئ بيانها من انه فعل واجب الوجود.

۱. ۱۵/۹۱.

۲. ۱۵/۹۱.

۳. فصلت/۴۶.

۴. ۱۸/۹۱.

[۳۵۱] قوله «نفس وجوداتها العينية...»^۱

ای حضورها عنده تعالی بالعلم الحضوری.

[۳۵۲] قوله «کفر فور یوس...»^۲

حیث انه قائل باتحاد العاقل و المعقول.

[۳۵۳] قوله «اتحاد العاقل...»^۳

کالنفس الناطقة و المعقول کالصور العلمية المر تسمه فی العقل . و حاصل ماسیاتى فی مباحث النفس هو انه لیس هنا موجودان متعددان بل مفهومان متغیران و جدا بوجود واحد الا ان ذلك الوجود الواحد منسوب الى العاقل بالذات و الى المعقول بالعرض نظیر اتحاد الوجود مع الماهية حیث ان الوجود موجود بالذات و الماهية موجود بالعرض و لیس ایضاً من باب الکون و الفساد بان یبطل الاولی و حصل الثانی.

[۳۵۴] قوله «مخیلة صوفية...»^۴

حیث ان مطالبها كلها اقناعیات و تخیلیات لیس فیها استدلال.

[۳۵۵] قوله «فی ادراك العقل الهیولانى للمعقولات...»^۵

اشارة الى برهان القوة و الفعل الذى یجئ ببیانه، و حاصله ان العقل الهیولانى فی ادراکه للمعقولات لابد و ان یکون متحداً مع فلك الصورة حتى یصیر عقلاً بالفعل.

[۳۵۶] قوله «قدیؤخذ...»^۶

غرضه ان العلم على قسمین فعلى و انفعالى.

[۳۵۷] قوله «تامة الفاعلية...»^۷

یعنی که در فاعلیه تام باشد انتظارى از برای او نباشد، مثلاً نجار که فاعل است هرگاه

۱. ۲۰/۹۱.۱

۲. ۳/۹۲.۲

۳. ۱۳/۹۳.۳

۴. ۵/۹۴.۴

۵. ۱۴/۹۴.۵

۶. ۱/۹۵.۶ فی الاصل: قدیوجد.

۷. ۶/۹۵.۷

اسباب نجاره او موجود باشد و ملکه نجاری هم داشته باشد تیشه بدست می گیرد نمی تواند سنگ بکند بلکه او اسباب دیگری می خواهد و ملکه دیگری را محتاج است پس در هر صفتی و صفی، قابلیت قابل محتاج الیها است و قوایل مختلفند همه بر يك نسق نیستند بخلاف فاعلیة واجب الوجود که در او اختلاف قوایل ثمری ندارد در فاعلیة، اگر چه در او تعلق فعل واجب نیز لازم است لکن او به جهت آن است که چون او حکیم است بایست عدل بکند هر يك را به فراخور قوایل وجود بدهد و الا ظلم لازم می آید و همین هم دلالت بر کامل بودن فاعل می کند که باید ملاحظه عدل بکند و لکن این مداخلیتی به فاعلیة او من حیث الفاعلیة ندارد، و بالجملة هر چه فاعلی که بسیط باشد تشتت قوی و شوق و غیر ذلك در او نباشد محض تصورش معلوم را کافی در وجود آن معلوم می کند و از این قبیل است نفس کامل که توجه کند به احجار جسمی یا به ناریه جسمی یا سبعیة غیر سبعی و غیر ذلك که در آنجا حیثیت قابل نیز فرق نمی کند به هر چه تعلق بگیرد و او می شود بمحض تصور او.

[۳۵۸] قوله «حيث ان المعقولات منها سبب للوجود...»^۱

فرقی که هست این است که در واجب محض تصور و معقولیة سبب از برای وجود اشیاء است در خارج لکنه تام الفاعلیة و فرق دیگر آنکه نسبت صور در ما نسبت قابل به مقبول است زیرا که اول نبود، و لکن در واجب نسبت آنها نسبت فاعل به مفعول است.

[۳۵۹] قوله «فانه يعقل ذاته...»^۲

این آیه را شاهد می گیرند از برای فیض منبسط و مشیتی که در خبر دارد که «خلق الله الاشياء بالمشية و المشية بنفسها»^۳ چنانچه شیخ اشراق نیز می گوید که به اشراق واحد اشیاء موجود می شود، و لکن [آن] مرحوم در اینجا کلمه کن را راجع کرده به صور معقوله یعنی عبارت از صور معقوله واجب الوجود گرفته و الیه اشار بقوله «فانه يعقل ذاته» الی قوله «على نحو النظام المعقول عنده». و معلوم است که این نظامی که است نظام خیر اتم است که

۱. ۷/۹۵.

۲. ۱۱/۹۵.

۳. الصلوق، التوحید، الباب ۱۱، الحدیث ۱۹، ص ۱۴۸.

اتم از این ممکن نبود و اگر ممکن بود نکرده، لازم می آید یا عاجز در واجب فاعل تام و خلاف فرض و یا آنکه ترجیح مرجوح بر راجح.

[۳۶۰] قوله «بازاء العالم الربانی...»^۱

یعنی مطابق له باسم المفعول و هذا هو معنى النظام الاتم، و غرض خیام در شعر خود که: «می خوردن من حق ز ازل می دانست.» همین مطلب بوده است، نه علیة زیرا که لفظ علیة در شعر او نیست و بنابر این کلام او علی الظاهر عیبی ندارد، و جواب خواجه اگر چه فی نفسه صحیح است لکن جواب از او نیست، زیرا که او مبتنی است بر علیة، و هرگاه نجار خانه بسازد و غیر آنطوری که تعقل کرده بود مطابقه حاصل نشده و آن صورة عقلیه صورة عقلیه این موجود خارجی نبود بخلاف صور عقلیه واجب الوجود همه جا مطابقه است.

[۳۶۱] قوله «و العالم الربانی عظیم جدا...»^۲

زیرا که صور معقوله که عالم ربانی است غیر متناهی بخلاف عالم کیهانی که لامحالة متناهی است و اما آنکه هیولی قابل صور غیر متناهی است دخلی به این مطلب ندارد و ما يظهر من قول الشيخ حيث قال فانه يعقل ذاته و ما يوجب ذاته، انه ليس منكرًا للعلم الاجمالي بالاشياء و هو علمه تعالى بذاته الذي هو سبب لصدور الاشياء عنه و غرضه من قوله فيتبع صور الموجودات الخارجية ما مر سابقاً من ان علو مجده ليس بهذه الصور المرتسمة في ذاته بل بان تصدر من ذاته الاشياء یعنی علو مجدش به این است که ذات مقدسش چنین ذاتی است که صادر می شود از او این اشياء و الا فيلزم كونه فاعلاً بالقصد لا بالعناية، و بالجملة پس از واجب كانه دو مرتبه صادر می شود اشياء و موجود می شوند: یکی بوجود علمی که بی واسطه است و دیگر بوجود خارجی که مع واسطه الصور است لکن بر اولی آثار مطلوبه اشياء مترتب نمی شود زیرا که وجود ظلی و ذهنی اشياء است و دیگری آثار مطلوبه مترتب می شود زیرا که وجود اصلی و حقیقی اشياء است.

[٣٦٢] قوله «سواء كان نفس التعلق والاضافة...»^١

يعنى أنه لا بدّ في العلم من التعلق بين العالم والمعلوم سواء قلنا بان العلم عبارة من علاقة ذاتية وهى النسبة التى بينهما او صفة موجبة لها والمراد من الصفة الصور المر تسمه لكونها امراً قائماً بالموصوف فلذا يكون صفة. والثمره بينهما ان طرفى العلم والعالم والمعلوم وطرفى الاضافة العلم والمعلوم فاذا كان العلم صفة ذات اضافة لطرفاه هذه الصفة والمعلوم وكذلك اذا كان نفس التعلق والاضافة.

[٣٦٣] قوله «بالوجود الخارجى...»^٢

غرضه انك اما تقول بان الاشياء لم تكن موجودة فى علمه الازلى فهو باطل اذ قد مرّ من ان العلم يعبر فيه التعلق بين العالم والمعلوم لكون العلم نسبة محتاجة الى الطرفين واما ان تقول بوجودها الخارجى اى بوجوداتها الجزئية فيلزم قدم الحوادث لكون العالم حادثاً قديماً زمانياً فى لسان المتكلمين ودهرياً فى لسان الحكماء واما ان تقول بوجوداتها الكلية العقلية اما منفصلة واما متصلة فان كانت منفصلة فيلزم المثل الا فلاطونية وقد ابطالناها آنفاً فاذا صارت هذه الشقوق باطلة فتعين كونها موجودة غير مباينة بل متصلة بمعنى كونها موجودة بوجودات قائمة بذاته و كونها موجودة بالوجود الصورى عند البارى قبل الوجود العينى، فهذا البرهان اتمامه يحتاج الى مقدمات منها ابطال المثل ومنها بطلان قدم الحوادث.

[٣٦٤] قوله «مع عدم توقفها على وجود المقدور...»^٣

بل اذا تعلق القدرة يكون المقدور مقدوراً ويكون موجوداً.

[٣٦٥] قوله «اذ النسبة فى التحقق تقديرية...»^٤

لكونها من المعقولات الثانية موجودة بوجود طرفيها، وبالجملة امر ينتزع من الطرفين اى لو تحقق الطرفان تحققت النسبة فإى نحو تحقق الطرفان فهى تابعة لها

فالنسبة شأنها ذلك والقدرة أيضاً عبارة عن كون القوة التي ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل و ان قلت ان القدرة في الواجب ليست كذلك لانه تعالى شاء ففعل، قلنا: مقتضى مفهوم النسبة هو ذلك مطلقاً و ماترى في الواجب من انه شاء ففعل فهو من دليل خارج لادخل لمقتضى مفهوم النسبة. ثم لا يخفى ان الفعل مقدور بالذات و الاشياء التي متعلق القدرة مقدورة بالعرض.

[٣٦٦] قوله «ثم قال...»^١

ولما يرى المفترض ان جوابه هذا من النقض يوجب انه دمار اصل البرهان المذكور اذ كان يرد عليه انه على هذا فالعلم ايضا كذلك لا يفتقر وجود الطرفين تحقيقاً بل يكفي فيها وجوده التقديرى، اراد ان يفرق بين العلم والقدرة بقوله «فالوجه ان يقال» حاصله ان تحقق الطرفين لا بد في العلم لافى القدرة.

[٣٦٧] قوله «واستدل أيضاً...»^٢

هذا البرهان مبنى على قاعدتين، احدهما ان واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات و ثانيها ان واجب الوجود بسيط الحقيقة ليس فيه تركيب اصلاً.

[٣٦٨] قوله «اقول...»^٣

حاصله ان مفهوم العلم و مفهوم الفعل ليسا صفتين كما ليتين بل مبدؤهما اى الذى هو مبدء و مصدر لصدور المعلولات والمفاعيل، والباقي واضح.

[٣٦٩] قوله «كونه موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية...»^٤

يعنى ان صفات الواجب الزايد على ذاته على ضربين احدهما صفات فعلية كالرازية والخالقية والثانية سلبية لكونها امراً اعدمياً و كل منها زائدة على ذاته ولا شك ان الصور المرسمة زائدة على ذاته تعالى فيلزم كونه موصوفاً بصفات زائدة ليست باضافة ولا سلبية مع ان الصفات الزائدة منحصرة عند المشائين فيها.

١. ٥/٩٦.

٢. ١٥/٩٦.

٣. ٣/٩٧.

٤. ١٦/٩٧.

[۳۷۰] قوله «وقول بكون الله تعالى محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة...»^۱

یعنی اتحاد الحال يستلزم اتحاد المحل و كثرة الحال يقتضى كثرة المحل مثلاً جسمی که در او هم حرکت است و هم سواد او دو حیثیة می خواهد تا به حیثیتی محل حرکت باشد و به اخرى محل از برای سواد زیرا که نسبت محل به حال متعددة یا نسبت همه نسبت قابل به مقبول است یا نسبت همه نسبت فاعل به مفعول و یا نسبت بعضی قابل به مقبول است و بعضی فاعل به مفعول است، همه اینها باطل است. اما اول ممتنع است که محل واحد قابل صور متعددة باشد دفعة واحدة، و اما ثانی محال است که اشیاء متکثره از شیء واحد ناشی بشود، و اما ثالث لازم می آید ترکیب و این خلاف فرض است. و ما سمعت من ان كثرة الحال لا يستلزم كثرة المحل فالمراد هناك من كثرة المحل هو تعدد المحل بحیث یکون هوية كل من تلك المحال غیر الآخر. و بالجملة كثرة عدديه داشته باشد مثل اینکه محل حرکت شیء واحد شخصی خارجی باشد و شیء دیگر واحد شخص خارجی محل از برای سواد، و شیء واحد نتواند هم محل از برای حرکت بشود و هم سواد، این مراد است نه اینکه مرادشان از اینکه لا يستلزم كثرة المحل این است که نباید باشد در شیء واحد دو جهتی که بیک جهت محل حرکت باشد و به اخرى محل سواد معلوم است که این خلاف بدیهی است، زیرا که در شیء واحد از آن جهتی که محل حرکت است غیر آن است که موضوع سواد است.

[۳۷۱] قوله «وقول بان المعلول الاول غیر مباین لذاته تعالى...»^۲

زیرا که صور مرتسمه حال در ذات است، منفک از ذات نیست از آن جمله صورت عقل اول است که معلول اول است پس لازم می آید که غیر مباین باشد با اینکه به اتفاق مشائین بلکه همه مباین از ذات است. گفته نشود که این ایراد همان ایراد سابق است که محلاً لمعلولاته المتکثرة، زیرا که می گوئیم اینکه اول از روی حالیه و محلیه بود مفسادی مترتب می شد و او استلزام كثرة محل بود و این ایراد از روی مباینیت و عدم مباینیت است و مفسده که مترتب بر این می شود کون المعلول الاول عین ذاته تعالى.

[٣٧٢] قوله «القائلون بنفى العلم عنه تعالى...»^١

يعنى چون قدماء و افلاطون و المشاؤون و المعتزله ديدند كه قول به ارتسام اين گونه مفسد لازمى آيد پس قدماء نفى علم قبل وجود اشياء كردند و افلاطون قايل به قيام صور معقوله بذاته شد و المشاؤون قايل به اتحاد عاقل و معقول شد^٢ و المعتزله قايل به ثبوت معدومات شدند.

[٣٧٣] قوله «لاتقاضها بلوازم الماهية...»^٣

علة لعدم نهوض الدليل على بطلان كون البسيط فاعلاً و قابلاً فان الماهية منتقضة بلوازمها مع انه ليس بقابل و فاعل فليكن فى الواجب ايضاً كذلك و لذا لا يفرق بين كونها فيها او عنها.

[٣٧٤] قوله «لكن لا يتصف بها...»^٤

بل هى معلولات له تعالى و معلوم ان العلة لا تكون متصفة بمعلولها بل واجدة لمعلولاتها و هى موجودة فى مرتبة ذات العلة، فلهذا تكون العلة اشرف من معلولها شرافتها من جهة كونها مصدر المعلومها و ليس المعلوم مثله كمالية لها.

[٣٧٥] قوله «ويستكمل بها...»^٥

بان تكون صفة كمالية.

[٣٧٦] قوله «بترتيب سببى و مسببى...»^٦

نظير صدور الموجودات العينية المتكثرة حيث يقولون ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد و هذا عندهم فى الموجودات العينية مسلم و فيما نحن فيه ايضاً كذلك فكما ان الصادر من الاول تعالى هو الواحد و هو المعلوم الاول الذى هو علة للمعلوم الثانى الى ان يبلغ الى الهيولى الاولى كذلك فيما نحن فيه فان صورة المعلوم الثانى^٧، و بالجملة

١. ٢١/٩٧.

٢. والمشهور من المشائين بخلافه، راجع اشارات الشيخ الرئيس.

٣. ١/٩٨.

٤. ٧/٩٨.

٥. ١٥/٩٨.

٦. ٢٠/٩٨.

٧. كذا فى الاصل.

فحاصل كلامه ره ان هذا الصورة المرتسمة ليس كل فى عرض الآخر حتى يلزم المفسدة المذكورة بل كل فى طول الآخر فلذا لا يتشلم الوحدة الصرفة.

[٣٧٧] قوله «فتلك الكثرة يرتقى اليه...»^١

اشارة الى الكثرة فى الوحدة بيانه انهم قالوا فى وجود الممكن امكن اى ماهية الممكن وامكانه انما هو من جهة نفسه فاوجب فوجب اى من جهة اقتضاء العلة التامة فى مرتبة ذاتة فالوجوب وجوب واحد فبالنظر الى العلة ايجاب والى المعلول وجوب فاوجب اى فى مرتبة ذات العلة فوجب اى المعلول فى مرتبة ذات العلة فاوجد فوجد فالوجود وجود واحد وهو وجود المعلول الا انه بالنظر الى العلة ايجاد والى المعلول وجود، ومعلوم ان المعلول موجود فى مرتبة ذات العلة لا بوجوده العيني بل بوجوده الكمالى فكل علة...^٢

[الفصل الحادى عشر : فى انه تعالى مبتهج بذاته]

[٣٧٨] قوله «معشوق لذاته من ذاته...»^٣

اى ذاته عاشقة له، «و من غيره» اى الغير عاشق له اى من قبل الغير وهو من «جميع الموجودات» اى العشق من جميع الموجودات، وفى بعض النسخ وهو جميع الموجودات اى ذلك الغير الذى هو عاشق جميع الموجودات المفترقة اليه تعالى.

[٣٧٩] قوله «الأوله عشق غريزى...»^٤

بالبيان الذى مرّ.

[٣٨٠] قوله «ويتلوه عشق المبتهجين...»^٥

هذه الفقرة لعلها مأخوذة من الحديث او فى الحديث ايضاً اشار اليها وهو «ان لله ارضاً بيضاء مسير الشمس فيها أياماً مثل ايام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقاً لا يعرفون أخلق آدم و

١. ٢٥/٩٨.١

٢. لم يتم.

٣. ١٣/٥٢.٣

٤. ١٤/١٥٢.٤

٥. ١٦/١٥٢.٥

ابلیس».^۱ انما قال بیضاء لكونها عقولاً و انواراً فتكون ارضا بيضاء لا غبراء، و انما قال ارضاً مع ان الارض في مقابل السماء زیرا که این سماء با آن تشبث و تفرق کواکب که دارد يك نفس کلی دارد که منسوب به او هستند که او نفس فلکی است که جهت وحدت فلك البروج است كذلك واجب الوجود با آن تشبث و تفرقی که اسماء واجب الوجود دارد باز احاطه کرده است آنها را واحد حق حقیقی که تعبیر از او به الله می شود و این است که معنی الله مستجمع جمیع صفات و کمالات است پس محتمل است که مراد از سماء سماء وجوب وجود باشد که تشبیه است به سماء ارض غبراء به جهت اشتغال او به اسماء الله و صفاته که تشبث معانی دارد کثرت سماء الارض الغبراء بکواکبها که دائم اشراق دارد به آن عقول و حیران معلوم است که به اشراق واجب عقول بیضاء می شود، و قدیقال که مراد این است که ان لله یعنی ان لسماء الله، و الحاصل آنکه آن ملائکه هستند که دائم در تحیر هستند و لذا قال النبی (ص): «اللهم زدني فيك تحيراً».

[۳۸۱] قوله «لامن حيث هي هي...»^۲

ای لامن حيث تعیناتهم و کونهم متعین، بیان ذلك این است که شیء تام مجرد نشود حکایة از شیء دیگر نمی تواند بکند مثلاً لامسه تام مجرد نشود حاکی از صورة ملموسه نمی کند و چون قدری هم تجرد زیاد شد مثلاً ذاتقه حاکی از مذوق می شود و هکذا بجایی می رسد که دیگر حکایة از میان می رود و فانی می شوند خود را نمی بینند هر چیزی می بینند حق را می بینند.

[۳۸۲] قوله «يعرفون انفسهم بالاول...»^۳

هذه الفقرة اشارة الى طريقة السلاک الصديقين لا الحكماء والمتكلمين وهي السلوك من الحق الى الحق، ومن الحق الى الحق که از علّة به علّة و معلول، لامن الخلق الى الحق که از معلول به علت است، كما قال (ع): «الغيرك ظهور...»^۴ الحديث.

۱. ابن ابی جمهور الاحسائي، عوالي اللثالي، الحديث ۱۴۴، ج ۱ ص ۱۰۰.

۲. ۱۶/۱۵۲.

۳. ۱۷/۱۵۲.

۴. «ايكون لغيرك الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك» من دعاء العرفة لسيد الشهدا (ع)، اقبال الاعمال لسيد بن طاووس، بحار الانوار.

[۳۸۳] قوله «وهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال...»^۱

که خود تعینى ندارند همه فانی واجب الوجودند.

[۳۸۴] قوله «و اما لذتهم بانفسهم...»^۲

یعنی هرگاه یافت نشوند به اینطور که هم لذت بذات او داشته باشند و هم به ذات خود در قوس نزول است که ترقیات نیست زیرا که عین ثابتی دارند که از پائین نیایند و الا اگر در قوس صعود کسی یافت شود که ترقی کند به حرکت جوهریه متحرک بشود و برسد به آن مقام و عین ثابتی نداشته باشد در آن مقام.

[۳۸۵] قوله «وهذه مرتبة النفوس التى...»^۳

چون مستند نمی شود متجدد با لذات به ثابت بالذات بلکه واسطه باید باشد، پس در عقول تجدّد نبود، آمد رسید به نفوس کلیّه در آنها هم تجدّد بود و هم ثبوت و کذا الهیولی که جهت ثباتشان مستند به علّة العلل است و به جهت تجدّدش و قوایش مستند است به آنها، و کذا الهیولی بالنسبة الى الطبع.

[۳۸۶] قوله «قد نالونيلاً...»^۴

از جهت وجدانشان عاشق اند و از جهت فقدانشان شایقند.

[۳۸۷] قوله «وبعد هذه المراتب مرتبة النفوس الانسانية...»^۵

النفس على قسمين: احدهما ما يقال له النفس المستكفية كما سيجى بيانه عن قريب، والثانى النفس الغير المستكفية، اما النفس المستكفية هى التى لا يحتاج الى معدّات خارجية كالنفوس الفلكية. فانها فى ترقّياتها و كسب كمالاتها غير محتاجة الى المعدّات الخارجية، و اما الغير المستكفية فهى التى يحتاج الى معدّات خارجية كالنفوس الانسانية حيث انها محتاجة فى كسب كمالاتها الى معدّات خارجى و معلّم بشرى و اعمال الغير و غير

۱. ۱۷/۱۵۲.

۲. ۱۹/۱۵۲.

۳. ۲/۱۵۳.

۴. ۲/۱۵۳.

۵. ۸/۱۵۳.

ذلك إلا أن يكون تلك النفس بحيث صارت من النفوس المستكفية كنفوس الانبياء. وبهذا يظهر تقدّم النفوس الفلكية عن النفوس الانسانية و كونها اعلى منها.

وبالجملة فالنفوس الانسانية ايضاً ما دامت في ابدانها يتحرك بواسطة جنودها الظاهرة و الباطنة بحر كة جوهرية الى ان تصل الى خالقها، ولما كانت مع قواها متحدة الوجود و يجوز اجراء حكم احد المتحدين على الآخر والقوى الانسانية متحدة مع النفس يس از براى هريك به فر اخور حالش ترقياى است كه همه آلات و اسباب ترقى اند هر چند نفس ترقى مى كند و قوى كال بصرو السمع ترقى در ظاهر ندارند الا ابصار و اسماع از آنجاى كه جنود نفس اند، نفس كه كامل شد حق مى بيند و حق مى شنود. شنونده و بيننده و نظر كننده نفس است لكن اينها نيز صرف مى شود و اشياء خوب از مبصرات و مسموعات لمطالعة العلوم و آثاره تعالى و الاصوات الحسنة الحققة و غير ذلك و احدى كه پاي اينها نباشد محض ترقى نفس باشد تعطيل در وجود اينها لازم مى آيد، فاذا نالت بطل الطلب اذ قد تم العروج لأن العروج إنما هو للنيل الى الغبطة العظمى.

[۳۸۸] قوله «و هو الفناء الذی...»^۱

الفناء على اقسام اربعة يقال في اصطلاح الصوفية لكل منها بكثير، احدها الفناء في الاثر، و الثاني الفناء في الافعال، الثالث الفناء في الصفات، و الرابع الفناء في الذات. و الفرق بين الاثر و الفعل واضح فان الاثر ما يترتب على الفعل ففيضه المنبسط فعله و هذه الوجودات آثاره، و معنى الفناء في الاثر هو ان يستكمل النفوس بقواها بحيث ينسى نفسها و ما يرى الا آثاره تعالى. و معنى الفناء في الفعل هو ان لا يرى شيئاً الا فعله تعالى و ينسى افعال نفسه، و بگوید كه لا حول و لا قوة الا بالله، چنانچه ما مى بینیم شخص خوش شمایل را كه راه مى رود و جميع حواس ما در راه رفتن او جمع است، اما اگر بیرسند از ما كه رنگش چه بود نمى فهمیم چرا كه غافل از راه رفتن او بودیم. و الفناء في الصفات ايضاً كذلك و هو ان ينسى جميع صفاته و صفات الآخرين و لا يرى الا صفاته تعالى. و معنى الفناء في الذات ان لا يرى شيئاً حتى ينسى صفاته و صفات نفسه و لا يرى الا الذات المقدسة و صفاته و هذا الاخير هو الغبطة العظمى و الولاية عند الصوفية و هذا افضل من الثالث ايضاً فان الاخلاص نفى

الصفات عنه تعالى نظراً الى كون الصفات ايضاً متشعبة ومتفرقة بحسب مفادها وعناوينها ففيها شوب كثرة ايضاً وليس هذا المعنى في الفناء في الذات كما لا يخفى.

[۳۸۹] قوله «ان يكتسب سعادة حقيقية...»^۱

يعنى به مرتبه اى برسد كه جميع موجودات الى صف نعالها به همان ترتيب كه دارند همه را كماهى ببيند و در نظر او حاضر باشند پس حق را ادراك بكنند و مايتلوه من الملائكة را و ساير موجودات را و اين ممكن نمى شود مگر احاطه داشته باشند پس صفة محيط در او به هم رسد كه يكي از اسماء الله است و لذا قال: «بى يبصر و بى يسمع و بى يبطن...»

والفرق بين هذا وبين ما في حديث آخر «كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر»^۲ ان المراد من الحديث الاول اين است كه عبد چنان كامل مى شود در قوس صعود، و صعود مى كند كه به واجب الوجود مى شنود و به او مى بيند كه مظهر تام مى شود كه هر چه مى كند به او مى كند كه معنى اتحاد است. اما مراد از ثانى آن است كه چنان مظهر تام و كامل مى شود كه واجب الوجود نازل مى شود در مرتبه او كه چشم او مى شود بصر او مى گردد كه به او مى بيند و به او مى شنود چنانچه نفس سارى در بدن است و در هر موضعى است با وحدتى كه دارد در عين كثرة است كذلك الحق الاول متشعب است هم بصر او مى شود و هم سمع او مثل قوى او كه در او متفرقند با وحدت نفس، به خلاف الحديث الاول لكن اولى به فرائض است و ثانى به نوافل، معلوم است كه ثانى اقوى است زيرا كه نوافل پيرايه اى است بسته شده بر آنچه بجا آورده است عبد از فرائض و لكن اين همه نه به سلب وسائط است والا كفر است.

[۳۹۰] قوله «وربما يحس...»^۳

يعنى بسا مى شود كه كامل مى شود به آن مقام مى رسد و لذتى مى برد و بر مى گردد ثانياً لكن چون اثرى از او باقى است و مى برد هر چه را مى بيند و جميع علوم و اشياء هم منكشف مى شوند آيا نمى بينى كه ما در خواب چيزى خوب را مى بينيم پس بيدار مى شويم

۱. ۱۴/۱۵۳.

۲. الاصول من الكافي، كتاب الايمان والكفر، باب من اذى المسلمين واحقرهم، الحديث ۷، ج ۲ ص ۳۵۲.

۳. ۱۷/۱۵۲.

باز لذت او در ما باقی است که احساس آن لذت می‌نمائیم، و معنی برگشتن در یاد ما این است که نفی از اشیاء دو طرف دارد که هر طرف که غلبه دارد جذب می‌کند به طرف خود این است که پیغمبر (ص) دو طرف داشت یکی با مردم بود «انابشر مثلکم»^۱ بود و در دیگری «ان هو الاوحی یوحی»^۲ بود که اوقاتی که جبرئیل چیزی می‌آورد از خداوند مدهوش می‌شد بلکه نه مدهوش می‌شد بلکه علاقه از این طرف بشریه گسیخته می‌شد با آن طرف می‌شد که عین هوش بود چون علاقه یک طرف در او بزدگمان می‌رفت که مدهوش شده است این است که ملای روم می‌فرماید:

احمد اربگشودی آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماندی جبرئیل^۳
[۳۹۱] قوله «ملكة خلع البدن...»^۴

مراد از خلع بدن نه این است که مثل میت بشود بعد که با روح به بدن او برگردد که زنده بشود زیرا که این باید به مجرای آلتی باشد و الا تناسخ است و تناسخ بالبداهه باطل است بلکه علاقه خود را نفس از این بدن قطع می‌کند لا بالکلیه.

[۳۹۲] قوله «نفوس حیوانیه...»^۵

مرادش نفوس جمهوری است نه مطلقاً.

[۳۹۳] قوله «تصوراً خیالیاً...»^۶

که واجب را و ملائکه‌اش را و جبرئیل و عزرائیل را و انبیای او و عباد او را شبیه به سلاطین و وزراء و جنود او می‌دانند، معلوم است که این خالی از شرک فی الجملة نیست، عبادات اینها به مثابه معرف ایشان است که حقیقه این حسیات را حکایت می‌دانند از واجب الوجود، پس عبادت می‌کنند حکایت را نه محکمی عنه را.

۱. الکهف / ۱۱۰.

۲. النجم / ۴.

۳. مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی.

۴. ۱۹/۱۵۳.

۵. ۲۱/۱۵۳.

۶. ۲۳/۱۵۳. فی المبدء والمعاد المطبوعة «تصوراً مثالیاً».

[٣٩٤] قوله «فطرة الله التي فطر الناس عليها...»^١

لا يخفى ان الفطرة هو الوجود.

[تتميم]

[٣٩٥] قوله «حكم التدبر في الامور العالمية...»^٢

اي في الموجودات من حيث ارتباطها لها وجود عقلي وهو وجودها في علمه الازلي ووجود كوني، ولما كان واجب الوجود صرف الوجود و صرف العلم، و صرف العلم ما كان محيطاً بجميع الاشياء بحيث لا يعزب عنه شيء والا لا يكون صرفاً، ومعلوماته تعالى غير متناه فلو كان متناهياً لم يكن ايضاً ذلك العلم صرف العلم وكذا قدرته صرف القدرة محيطاً بجميع المقدورات فالاشياء قبل وجودها كانت اعياناً ثابتة في صقع علمه الازلي الكمالى و موجودة فيه بوجود واجبى وامكان ذاتى بحيث يترتب عليها اثر الواجب ولا يترتب عليها اثرها المطلوب فكانت هى مستدعية بوجودها الخاص الخارجى الكونى و كان لها عشق عقلى لوجدانها بالنسبة الى ذاتها و لمبدئها و شوق بضرب من التبعية الى وجودها لفقدانها وجوداتها التى يترتب عليها آثارها المطلوبة.

وبالجملة جميع الاشياء باعيانها الثابتة بلسانها الماهوى الذى قالت به قالوا بلى^٣ كانت مستدعية لوجوداتها الكونية ومن جملتها العقل الاول فاذا وجد العقل الاول وصار موجوداً فقد تم شوقه وصار عاشقاً فكُلما صار الوجود اكمل ينتهى الشوق او يصير ضعيفاً بعد ان كان الشوق قويا بالنظر الى كثرة متعلق الشوق اذ كُلما كان الوجود ناقصاً كان الشوق زايداً لكثرة متعلقات الشوق التى هى الكمالات لتلك الماهيات الناقصة فيشتاق الى كسب تلك الكمالات. والحاصل فاذا وجد العقل الاول فاتم شوقه وصار عاشقاً بذاته وبمبدئه فصار كُلما كان فى الاعيان الثابتة فى ذات العقل الاول عاشقاً عاشقاً عقلياً باعتبار وجودها فى علم العقل الاول اذ الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد فاذا صدر العقل الاول بفيضه المنبسط ليس

١. ١٥٤/١٠. الروم / ٣٠.

٢. ١٤/١٥٤.

٣. الاعراف / ١٧٢.

الآ، يعنى وقتيكة نازل شد صادر شد، نه اينكه در صمدية او تغييرى حاصل شد كه مجوف بشود نه، والحاصل وهكذا الى ان بلغ الصدورات الى النفس، ولا يخفى انه قدم مراراً أن لا شوق لما فوق النفوس وحيث لا استعداد فلا شوق اذا الاستعداد والقبول من شأن المادة.

[٣٩٦] قوله «طبيعى او حيوانى...»^١

هذا من قبيل مانعة الخلو لا مانعة الجمع.

[٣٩٧] قوله «حيث فارق...»^٢

فى هذا الكلام اشارة الى أنه كان لها حالة وصل وهو وجودها العقلى فمتى تنزلت فارقت عن ذلك الكمال الذى لها فى وجودها العقلى فصار لها شوق الى تحصيل ذلك الكمال ثانياً ايضاً.

[٣٩٨] قوله «فلكل وجهه هو موليها»^٣

اى لكل من الموجودات وجهه اى توجه هو اى ذلك الموجود نفسه موجهها ومحركها باعتبار كونها موجودة فى صقع علمه الازلى ففى قوس الصعود يتوجه الى تلك الوجهة كأنه يرى نفسه فى ذلك العالم اى علمه الازلى اذ قدر اى نفسه فى جميع تلك المراتب وعلم مكانه فى تلك المراتب.

[٣٩٩] قوله «فاستبقوا الخيرات»^٤

اى الكمالات، هذا الخطاب لكل الموجودات بامرو خطاب تكوينى لا تكليفى.

[٤٠٠] قوله «البائعات كالسابقات البائعات...»^٥

الاول من باد اى الهالكات، والثانى من بدا اى الظاهرات.

[٤٠١] قوله «وقد يصلّى له...»^٦

اى للواجب تعالى، «ولا يشعر» اى ذلك الشئ. بقى الكلام فى ان الاعيان الثابتة عبارة من العنوانات الكلية للاشياء حتى فى الاشخاص ايضاً مثلاً مسمى برستم مسمى بزال

١. ١٥٤/١٥٤.

٢. ١٥٤/١٥٤.

٣. ١٥٤/١٧١. البقرة/١٤٨.

٤. ١٥٤/١٧١. البقرة/١٤٨.

٥. ١٥٤/١٨٨.

٦. ١٥٤/٢١١.

لا يشخص معين بل الشخص المعين بعنوان الكلّ موجود في علم الالهى الازلى وبالجملة الاشياء سواء كانت اجناساً او انواعاً او اصنافاً اذ لكل منها اقتضاء ومقتضيات.

[فى كيفية محبته تعالى للخلق]

[٤٠٢] قوله «منطوفيه ابتهاجه ...»^١

اللوازم الوجودية من حيث هى اللوازم الوجودية من مقتضيات الملزومات فهى فى كون الملزومات لا تنفك عنها وقد ثبت ان جميع الموجودات لوازم وجوده وآثاره تعالى و قد ثبت ايضاً محبته لذاته، والمفروض ان هذه الموجودات من لوازم وجوده فمحبته لذاته عين محبته لآثاره و لوازم وجوده. او نقول ان لكل من هذه الموجودات وجود عقلى فى علمه الازلى و علمه عين ذاته فهذه الموجودات كلّها بضرب من التبعية موجودة فى علمه الازلى وقد ثبت محبته لذاته فثبت محبته تعالى لهذه الموجودات ايضاً، ولا يخفى ان المراد من الآثار هى الوجودات لا الماهيات اذ واجب الوجود ليس الا صرف الوجود والموجود بالذات هى الوجود اذ هى العلائق بكونها آثاراً لوجوده تعالى الذى هى الوجود الصرف و صرف الوجود و الماهيات اعدام و نقائص، وان كانت فهى موجودة بالعرض لا بالذات. و ظهر من ذلك محبته تعالى للاشقياء ايضاً الا ان لها مراتب كما سيجئ و ظهر ايضاً كون الماهيات مجعولاته بالعرض نظير كون بعضى الوجودات شراً بالعرض كما حقق فى محلّه.

[٤٠٣] قوله «فى سلسلتى البدو والرجوع ...»^٢

المراد بهما هو القوسان الصعود والنزول.

[٤٠٤] قوله «ينتهى الى اخس الموجودات ...»^٣

يتوهم من هذه العبارة انه بيان لقوس النزول فقط وليس كذلك بل بيان لمراتب المحبة ضمناً حتى ينتهى الى مراتب المحبة الى اخس الموجودات.

١. ٣/١٥٧.

٢. ٦٠/١٥٧.

٣. ٨/١٥٧.

[٢٠٥] قوله «و هو ابليس من الاحياء ...»^١

هذه اشارة الى ان ابليس له نفس وبدن، وجميع فعلياته شرور فكما ان لنا نفوساً سعيدة لها صواديق وخيرات عارية عن الشرور بل جميع فعلياتها خيرات وعقلها العملي يكون طبق عقلها النظرى وبالجمله نفوس مطيعة غير عاصية كذلك يمكن ان يوجد نفس شقية اعتقاداتها كلها كواذب بحيث كانت عارية من الاعتقادات الحقّة وجميع فعلياتها شروراً ولم يكن عقلها العملي مطابقاً لعقلها النظرى فيكون عارية من النور الذى يهدى الى طريق مستقيم بل تكون له الظلمة التى هى طريق الى النار، زیرا كه نور است كه از ظلمت رهاند و ظلمت همان است كه راه نيابد و بالجمله كانت هى كلیّة بالنسبة الى النفوس الشقية بحيث كانت تلك النفوس الجزئية بمنزلة الآلات لتلك الكلية وبالجمله فتلك النفس الشقية قد يكون من نوع الجنس وقد يكون من نوع الانس والابليس الذى عصى الله حيث ما امر بسجود آدم ابى البشر هو نوع من الجن بلا شبهة لا من الانس . واما قول بعضى العرفاء ان ابليس عبارة عن الجهل فهو عرفان محض لا يرجع الى محصل ولعله مع ذلك اشار بقوله «من الاحياء» . واما الهىولى فحيوتها مع الخير والشرف مع الخير خير ومع الشرّ من حيث هى لا خير ولا شر بل هى صرف القبول والاستعداد .

[٢٠٦] قوله «ولا تيسر للز مخشرى ...»^٢

من عرف حقيقة الوجود اتّصل الى منبع الوجود الذى هو واجب الوجود و من لم يتصور كان منفصلاً من ذلك المنبع الذى هو صرف الوجود، ولما كان بين الماهيات بينونة بالعزلة لكون كل منها مبايناً عن الآخر بالمباينة بالعزلة فلا يتصور الاتحاد بينها بخلاف الوجودات فان كلا منها مبائن للآخر لكن لا بالعزلة بل بالصفة، فمن يقول باصالة الماهية بعيد عن الحق لعدم كون الماهية قابلة للجعل بخلاف من يقول باصالة الوجود كما هو الحق فانه قريب من الحق كما لا يخفى . ثم المراد بالعناية هنا هو العناية فى فعله تعالى لافى ذاته بقرينة قوله «الواجدين لكرامته تعالى على خلقه و فرط لطفه و رحمته عليهم» .

وبالجمله فتارة تنظر الى صرف الوجود بشرط لا من الحدود و هو واجب الوجود تعالى و

اخرى تنظر الى الوجود مع ملاحظة مامعه من الحدود والنقص والفقدان وهو الوجودات الممكنة الا ان المعلول بالذات متعين في مرتبة العلة بالذات فالمعلول عيناً للعلّة بمعنى انه مظهر للعلّة وصفاتها فالوجودات الممكنة بالنسبة الى واجب الوجود الذي هو علّة كل الوجودات التي هي بمنزلة المرآيا والمظاهر والمجالي والحاكية عنه تعالى فما كان صرف الوجود ينبعث عنه الوجود اذا الوجود هو الذي يكون حاكياً عن صرف الوجود فلا تعلم انه ما يقول من يقول باصالة الماهية مع ان الماهية كيف تكون حاكية عن الوجود الصريف مع مامعها من النقص والفقدان. اذا عرف ذلك فاعلم ان محبة الآثار ترجع الى محبة الموتر ذاته اذا الآثار التي آثار له لا لغيره وهي التي آيات له فكيف لا يحبها، والحل انها قد انبعث عن ذاته قال تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم» الآيات التي هي في قوس النزول والانفس هي الآيات التي في قوس الصعود.

[٤٠٧] قوله «بل لقصر عقولهم...»^٢

يعنى چون حقيقة مطالب علمية را بر نخورديم كما ينبغي و على ماينبغى و غور نكرده ايم مطلب را على ماينبغى، نظر به غلبه قوة شهويه و غضبيه برايشان قوى مدرکه ايشان را از ادراك انداخته.

[٤٠٨] قوله «ولا يتطرقون الى حريم الكشف والشهود...»^٣

نظر به اينکه کشف از اعمال بر مى خيزد پس ايشان نه عقل نظریشان درست است که مطالب را از روى کسب و نظر و غور در مطلب فهميده باشند و نه عقل عملی ايشان تا کشف مطلب بشود برايشان.

[٤٠٩] قوله «بحق يحبهم...»^٤

ليس المراد من الحق هنا مقابل الباطل بل المراد ذاته تعالى وتقدس اى بسبب أنه يحب ذاته المقدسة يحبهم ايضا لكونهم منبعثين عن ذاته وهم مرآيا كما مرّت الاشارة اليه. وليعلم ان ليس فى المرآة غير الصورة لا نظروها الصورة فالمرآية لا يلزم منها كون ذى الصورة كما هي فى

١. فصلت / ٥٣.

٢. ١٥٧/١٥. فى المبدء والمعاد المطبوعة «بل لحصر عقولهم».

٣. ١٦/١٥٧.

٤. ٢٠/١٥٧.

المرآة وكذلك الواجب فانه لا يلزم من تجليه في الاشياء كونه خالياً كان او مجيباً ذاته في المرآة.

[٤١٠] قوله «على معنى انه كل الوجود...»^١

قال صدر الافاضل^٢ بسيط الحقيقة كل الاشياء، هذه الكلمة اشارة الى الكثرة في الوحدة، يعنى كمالى كه موجودات دارند من العلم والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك من الكمالات همه آنها را واجب الوجود داراست بنحو اعلى واتم؛ وقول الشيخ السعيد^٣ على «انه كل الوجود» اشارة هنا الى الوحدة في الكثرة وان امكن يراد الكثرة في الوحدة ايضاً يعنى وجود حقيقة واحدة دارد و او واجب الوجود است ليس في الوجود غيره هر چه مى بينى همان حقيقة واحدة وجودات يا خود اوست در وقتى كه ملاحظه كنى آثار بشرط لا يا آثار و مجالى اوست در وقتى كه ملاحظه او را بدون صرافت و سلب صرافت از او بكنى كه بشرط شيء باشد باز صادق است كه ليس في الوجود غيره پس علم وجود است و كذا قدرت و سمع و اراده و غير ذلك همه وجودند و اما قولهم «قدرة كله علم كله سمع كله» فلا دخل له بهذا المعنى بل هو فى مقام رفع الحشيات العديدة من ذاته تعالى.

[٤١١] قوله «كمن لا يحب الانفسه...»^٤

مثل كسى است كه از اسباب تصنيف نى و قلمى دارد و لوحى و خطى، قلم را دوست مى دارد از باب اينكه تصنيف او را مى نويسد و لوح را دوست دارد بواسطه آنكه خط او در اوست و خط را دوست دارد به جهت آنكه منبعث از اوست و مظهر اوست و كتابت را دوست دارد بواسطه آنكه فعل اوست پس راجع مى شود به اينكه خود را دوست دارد.

[٤١٢] قوله «حتى يلزم الكثرة فى حقيقة الوجود والاستقلال للاشياء...»^٥

و كذلك الماهيات لو كانت اصيلة و كان الوجود امراً اعتبارياً يلزم استقلالها فيكون الافتقار على كلاً التقديرين امراً عارضاً للممكنات لذاتياً، وليس كذلك الخ.

١. ٢١/١٥٧.

٢. صدر المتألهين، الاسفار السفر الرابع، الباب الخامس، الفصل الرابع، ج ٨ ص ٢٢١-٢٣٠.

٣. الشيخ ابو سعيد المهنى قدس سره.

٤. ٢٢/١٥٧.

٥. ٧/١٥٨. فى المبدء والمعاد المطبوعة «فى الاشياء» بدل «للاشياء».

[۴۱۳] قوله «و ماورد من الالفاظ» الى قوله «من الوجه العام»^۱

المراد من الوجه العام مامرّ من محبته تعالى لكل آثاره من العقل الاول الى ان بلغ الى الهيولى الاولى حيث قلنا ان كلها آثار و توابع لذاته على مامرّ بيانه و المقصود هنا بيان محبته تعالى لبعض عباد كالانبياء والاولياء والصلحاء وغيرهم، اگرچه آنها نیز در میان خود متفاوتند. و كيف كان فذلك يكون باوجه:

الاول: كون سبب محبته تعالى رياضاتهم و تصفية قلوبهم و اعمالهم و اعتقاداتهم الحقّة بحيث امكن لهم شهود الحق، الثاني: كون السبب تمكينه تعالى اياهم بمعنى ان لهم عزّ الحضور عند السلطان كه خود راه داده ايشان را كه عزّ حضور بهم کرده اند در نزاد او. الثالث: أدق من هذين هو كونهم محبوبين فى الارادة الازلية والعلم الازلى الكمالى كه به ايشان داشت به وجه نظام اتم كه به همان طور ايجاد نمود كه اين است كه هست و بهتر از اين ممكن نیست.

و بعبارة اخرى اعيان ثابتة ايشان در علم ازلى كمالى قرب داشته اند و لذا اينجا نیز محبوب شده اند پس در وجه اول متعلق بما بعد الایجاد است و وجه ثالث متعلق بما قبل الایجاد است و چون استعداد عقلی ايشان به لسان حل اقتضای همین وجود کرد پس در عالم كونی نیز مقرب شدند و اين عینی كه دارند همان عین علمى ازلى است كه در علم ازل نیز منظور نظر واجب بوده اند. و الى تلك الوجوه الثلاثة اشار بقوله الى كشف الحجاب و الى تمكينه اياه و الى ارادته الخ.

[۴۱۴] قوله «بالفيض الاقدس...»^۲

فرق بين الفيض الاقدس و الفيض المقدس، فيض اقدس عبارت است از اعيان ثابتة كه بعين ثابتشان به ضربى از تبعيت در ذات مقدسة موجود بودند بوجود ذات مقدس و بعضى از عرفاء گفته اند كه به ضربى از تبعيت در اسماء واجب بوده اند لكن فرقى نیست در اين دو زیرا كه صفات واجب عين ذات اوست، بلى هر گاه ملاحظه عناوانات صفات نمائيم بضربى از تبعية در اسماء واجب موجود مى شوند و اگر قطع نظر از عناوانات نمائيم در همان ذات مقدس و بالجملة هر يك بفرأ خور حال خود بلسان استعداد خود خواهش وجود كردند بعد

از آنکه به عالم وجود آمدند مظهر واقع شدند پس همه اشیاء از عقل گرفته تا هیولی همه مظاهر اند الا آنکه متفاوتند در مظهریت.

ائمه (ع) مظهر کل صفات جمالیة و کمالیة واجب الوجودند که همه صفات واجب در آنها بروز کرده نهایت بروز دارد، کالشجاعة الحسینیة و الجود التقویة و العلوم الباقریة و بعضی کمون دارد یعنی از اینکه همه مظهر کل صفاتند فرقی بینهم نمی توانیم بدهیم زیرا که اگر بگوئیم سیدسجاد مثلاً شجاعت نداشت نقص امکانی در آنها لازم می آید. اما می توانیم بگوئیم که در مظهر کل بودن تفاوتی نیست لکن بعد از آنکه همه مظهر کل شدند متفاوتند شدة و ضعفاً که در هر یک یک چیز بروز کرده چنانچه عبادۀ در حضرت سجاد (ع) و شجاعت در حضرت سیدالشهداء (ع) و هکذا و اما همه اینها در امام زمان عجل الله فرجه بروز کرده، این است که خواجه نیز همه صفات را از برای حضرت در دوازده امامش تعریف می کند و ثابت می نماید. غرض این است که نه مثل رستم هستند که همان شجاعت را داشت مثلاً علم نداشت و نه مثل حاتم که جود را داشت لیس الا، و نه مثل ارسطو که علم داشت لیس الا و هکذا.

لکن در احکام نبوت حضرت ختمی مأمور به ظاهر بودند به مقتضای مصالح و مفاسد حرکت می کردند و اما در احکام نظر به اینکه مأمور به باطنند مصالح و مفاسد ملحوظ نشد، این است که وقتی امام عصر ظهور می کند مردم هر چه می کنند در پیشانی شان نوشته می شود ظاهر از میان برداشته می شود همه باطن بروز می کند ظاهر می شود مصالح و مفاسد برداشته می شود از میان.

الحاصل، این است که مروی است که یکی از ائمه حضور داشته در مجلس یکی از خلفاء که تیر می انداخت به نشانه، چنین گمان برد که حضرت نمی تواند تیر اندازی نماید. عرض شد که شما نیز تیر اندازی را می دانید؟ فرمودند: چرا. حضرت تیر را بدست مبارک گرفتند یک تیر زدند به نشانه، دوم را به تیر منصوب بنشاند، سوم را به تیر منصوب به تیر اول و هکذا چهارم را. خلیفه تعجب کرد که این صنع از کجاست؟ و بالجمله اما اینکه حضرت امیر (ع) افضل است یا اولادش از ائمه طاهرین (ع)، بلی در اخبار است که آن جناب افضل است، بعد حسن (ع)، بعد حسین (ع)، و بعد حضرت قائم (عج)، و لکن

اهل البيت ادرى بما فى البيت . و در احادیث است که در روز قیامت منبری از نور می آورند حضرت پیغمبر (ص) در آن منبر قرار می گیرد جناب امیر المومنین (ع) نزدیک منبر آن حضرت است و غیر ذلك از احادیث که دلالت به افضلیت بعض نزد بعضی می کنند .

و اما الفیض المقدس فهو عبارة عن الوجود المطلق که فعل و غایت واجب الوجود است که گاهی تعبیر از او به فیض منبسط می کنند و باید دانسته شود که فرق است در میان فاعل ما منه و فاعله ما به، فاعل ما منه واجب الوجود است نسبت به عقل اول زیرا که وجودش از اوست و همچنین عقل اول نسبت به عقل ثانی فاعل مامنه است . و حاصله ان الفاعل ما منه مباین من مفعوله كالعلة من المعلول فالواجب مباین بحسب الوجود من معلوله الذى هو العقل الاول وهكذا العقل الاول والثانى . و اما الفاعل ما به فهو الذى لم یکم بیاناً من مفعوله بل متحد معه كالوجود بالنسبة الى الماهية و الموضوع بالنسبة الى العرض و الانسان بالنسبة الى افعاله که قائم به اوست اذ بالوجود يصير الماهية موجودة، و کلمة «من» فى قولنا الواجب فاعل مامنه نشوية الى ناش منه . و لا يقال ان الماهية ناشية من الوجود و لذا قال (ع): «خلق الله الاشياء بالمشية و المشية بنفسها»^١

و بما تقرّرنا من البیان يصير معنى الحديث فى غاية الوضوح فانّ المشية عبارة عن الفیض المنبسط الذى هو الوجود اى خلق الله ماهية الاشياء بالوجود فالوجود فاعل ما به الاشياء لمكان الباء، و اما المشية التى هى الوجود بنفسها لا بشئ غيرها، فکما يقول الشيخية ممّا كان غیر ما ذکرنا فهذان جداً فانه لا یحتمل الحديث غیر هذا کما لا یخفى .

اذا تحقق ذلك فنقول الفیض المقدس الذى هو الفیض المنبسط الذى هو فهى الواجب تعالى له قبض و بسط، ففى مقام الذات الاحدية كان بمعنی انّ الاشياء کلّها موجودة هناك بنحو اعلى و ابسط . فاذا تعلق فعله الذى هو الوجود بماهية العقل الاول فصارت موجودة فصار بسيطاً فى الجملة باعتبار وجود العقل الاول فصار کل الاشياء فى العقل الاول منقبضاً فيه فاذا صدر من العقل الاول العقل الثانى صار انقباضه قليلاً فصار

العقل الثانى منقبضاً و هكذا الى ان ينتهى الى الهيولى الاولى و يتم قوس النزول فكل عال فاعل فى السافل بالايجاب و كل سافل فاعل فى العالى بالاعداد، فالنامى و الحيوان فاعل فى الانسان بالاعداد فالواجب فاعل فى العقل الاول بالايجاب و كذا العقل الاول فى العقل الثانى الى ان ينتهى الى الهيولى ثم الهيولى فاعل بالاعداد فما فوقها ثم اذا رجع الى القوس الصعود فلايزال هذا القبض والبسط الى ان يصير ايضاً الى العقل الاول. و بيان ذلك ان الماهية عبارة عن امور متشعبة كالجنس والفصل، فالناطق فصل مدرك للكليات لكن له انقباض باعتبار وجود كل المفاهيم من الهيولى والجسم النامى والحيوان فيه فتلك الماهيات المبهمه كلها موجودة فيه الا انه صار منقبضاً فلا يقال له الماهية بل يقال له بفصل حيث يقولون فى الجواب اى شىء هو فى جوهره لا فى جواب ما هو و كذا قوة الخيال فان كل القوى المتفرقة المتشعبة موجودة فيه بنحو اعلى و ابسط و جمعية فهو ايضاً منقبض.

[٤١٥] قوله «فهو حادث فى حدود السبب المقتضى له ...»^١

اشارة الى ان الماهيات منتزعة من حدود الوجودات والمراد من السبب المقتضى هو الوجود.

[٤١٦] قوله «واشير الى الاول السعيد سعيد فى الازل ...»^٢

وفى بعض الاخبار «السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه»^٣ و بطن الام عبارة عن الارادة الازلية والعلم الازلى.

[٤١٧] قوله «مما سمى له فى الذكر الحكيم ...»^٤

المراد منه ايضاً هو العلم الازلى والارادة الازلية.

[٤١٨] قوله «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ...»^٥

يحتمل ان يكون المراد المحو والاثبات العينى و هو فى الهيولى حيث انها اذا

١. ٢٥٨/١٥٨.

٢. ١١/١٥٩.

٣. الصدوق، كتاب التوحيد.

٤. ٣/١٥٩.

٥. ٤/١٥٩. الرعد / ٣٩.

تلبّست بلباس صورة ثم يمنع تلك الصورة و يمحوها و تلبّس صورة اخرى الى ان يمنع عالم الاستعداد، و يحتمل ان يراد بها المحو و الاثبات الصوري، نظر به اينكه آنچه در عالم كون واقع می شود، صور آنها در نفوس فلکیه است پس مراد از محو و اثبات محو آن صورند و اثبات صور دیگر در آنها.

[۴۱۹] قوله «فيكون تقرب العبد بالنوافل...»^۱

الفرائض سبب لعروج العبد ثم النوافل لشدة عروجه، مثلاً اگرچه انسان مدرك کلیات است، لكن همه قوی در انسان شدت ندارد، چنانچه می بینیم شامه مورچه حدّش زیادتر است از انسان، و حرص خنزیر و صفات حمیده سگ و غضب سباع و هكذا سایر صفات که در حیوانات کسبی نیستند اما انسان باید به کسب و عمل تحصیل کند پس نوافل پیرایه ای است که به سبب آنها همه قوی می شود و شدّت به هم می رساند و کمالات همه بهتر بروز می کند.

[۴۲۰] قوله «فربما يظن...»^۲

و ليس المراد القرب بحسب الفيض المنبسط اذ هو على نهج سواء بالنسبة الى كلّ الموجودات كما هو صريح قوله (ع) في نهج البلاغة و كما قال موسى (ع): «اقریب انت اناديك ام بعيد اناديك»، پس خطاب آمد که من در زیر پایت و بالای سر و در یمین و یسار هستم، و همچنین مروی است که هرگاه چاهی بکنید می خورد به خدا و قرب و بعد مکانی نیست که یکی حرکت کند سوی دیگری که به او نزدیک بشود لامحالة او نیز نزدیک می شود بعد از اینکه بعید بود، و این قرب و بعد در اینجا از مقوله اضافه نیست که از امور اضافه بود، بلکه مراد از قرب در اینجا آن است که اشیاء قبل از ایجاد در صقع عالم ازلی کمالی موجود بودند به عین ثابتشان لكن آنجا به لسان استعدادی خودشان هر يك خواهش وجودی کونی خود کردند پس هر کدام که در آنجا وجود اشرف خواهش کردند او اقرب است در عالم وجود هم به واجب مثلاً نامی خواهش وجود نامی کرد که

۱. ۵/۱۵۹. راجع الاصول من الكافي، ج ۲ ص ۳۵۲.

۲. ۲۳/۱۵۹.

اثر نماء بر او مترتب شود، عقل فعال وجود دیگر... که نزدیک بر او مترتب شود و هکذا انسان و هکذا سایر ماهیات؛ و می توان گفت که مراد قرب و بعد وجودی است یعنی هر کدام که وجود شدید دارد اقرب است و هر کدام وجود ضعیف دارد ابعد است، پس اقرب امجد به این دو معنی مراد است و الاً غیر این دو معنی ندارد، پس تغییری لازم نمی آید در واجب.

[المقالة الثالثة فى افعاله]

[المقدمة]

[التقسيم الاول]

[٤٢١] قوله «اى ذو ابعاد ثلاثة ...»^١

وانما يقال قابل للابعاد الثلاثة فى تعريف الجسم باعتبار جزئه الذى هو الهيولى كما يقال فى مقام الحمل الانسان حيوان ضاحك اى باعتبار جزئه الذى هو الناطق، واما لو لوحظ الحيوان بشرط لا من الناطق فلا يصح الحمل الا ان الفرق بينها ان صحة الحمل هنا باعتبار جزئه الآخر وهو الصورة وقد يقال ان الجزئين متحدان فى الخارج والتعدد انما هو فى التحليل العقلى والحمل انما باعتبار جهة الاتحاد، الا ترى ان للانسان وجوداً واحداً شخصياً بحيث ان جميع المفاهيم التى فى الانسان من الهيولى الى النطق مع ما معه من القوى كلها موجودة بذلك الوجود واحد والتفكيك والتعدد انما هو فى نظر العقل وتحليله وعمل القوة العمالة وهى العقل .

[٤٢٢] قوله «ويسمى النفوس والصور ...»^٢

ففعّلها في ماتحتّها وانفعّالها مما فوقّها والصورة ايضاً شريك العلة للهيوّلى فهي ايضاً فاعلة وهو واضح.

[٤٢٣] قوله «وليس هو بنفسه محسوساً...»^١

ولما كانت الاجسام محسوسة ومبصرة ولذا لم يقيموا البرهان على وجودها بل اقتصروا في وجودها على كونها محسوسة لكن الواقع غير ذلك اذا ما هو مبصر محسوس من الجسم ليس الا لونه وشكله وصفاته الى غير ذلك واما نفس الجسم بما هو جسم فهو خفي وقد يقام البرهان على وجود الجسم بقاعدة امكان الاشرف الى ان بلغ الى الهيوّلى الاولى حيث ان يقبض لم ينقطع الى الهيوّلى التي هي واقعة في صف نعال المفاضات، ومعلوم ان العالم الاعلى عالم الجمع فيدل على انه لا بد من كون عالم التفرق والامتداد لكونه اشرف من الهيوّلى التي هي صرف القبول لكونه واسطة بين عالم الجمع والهيوّلى، ولا نريد من الجسم الا ما له امتداد، فهذا دليل على وجود الجسم جداً.

[٤٢٤] قوله «فتدل عليها حرّكات الاجسام...»^٢

نظراً الى عدم كون حرّكات قسرية ولا طبيعية بل حرّكات شوقية اي عن شوق واردة الى البلوغ الى العقول ولا يمكن هذا الا ان تكون لها نفس لامحالة حتى ينبعث الشوق من تلك النفس. ثم لا يخفى ان مراده من النفوس التي واقعة في بدايات الوجود كالنفوس الفلكية والنفوس الكلية، واما النفوس الواقعة في نهايات الوجود كالنفوس الجزئية فيمكن اقامة البرهان على وجودها ايضاً باعياء البدن، الا ترى ان البدن في صورة اعيائه يريد النفس الصعود الى العلو والبدن يجره الى السفلى لاعيائه، فهذا يدل على وجود النفس التي تحركه الى العلو وتمنعها من السقوط، والا ترى صاحب الرعشة كيف يتحرك فان اليد المرتعشة باعتبار ذاتها الترابية تميل الى الارض فكانه تريد السقوط والنفس تحركها الى العلو فهذا ايضاً دليل على المطلوب اي دليل على كون شئ تكون هذه الآثار آثار ذلك الشئ وذلك الشئ هو النفس وما نريد من النفس الا هذا.

١. ١٣/١٦٠.

٢. ١٥/١٦٠.

[التقسيم الثاني]

[٢٢٥] قوله «وكان بحيث ان يحصل لغيره من وجوده...»^١

لما كان واجب الوجود صرف، صرف الوجود و صرف العلم و صرف القدرة و صرف الحيوية و غير ذلك هذا ممّا ينبغي ان يكون له ولا بد من مناسبة بين العلة والمعلول فلا بد ان يصدر من صرف الوجود الوجود الصرف ايضاً اذ لا يمكن تعلقه بالماهية لعدم المناسبة بينهما لعدم قابلية الماهية للجعل الذي هو الوجود، فلذا صدر من الواجب الفيض المنبسط الذي هو الوجود بصور واحد و تعلق جميع الممكنات بتعلق واحد كما يدل عليه قوله تعالى «وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر»^٢، فبذلك جفّ القلم بما هو كائن^٣ والمجفوف انما هو القلم لا اللوح زيرا كه هم لوح صور محو و اثبات دارد و هم لوح هيولى كه آناً صور بر او وارد مى شود، وبالجملة فالاشياء قد صارت بالتبع الواحد عن الحق موجودة فزيد الموجود الان كان موجوداً فى جميع العوالم الى ان بلغ الى هذا العالم لانه لم يكن موجوداً و صار الآن موجوداً بل كانا موجوداً اما فى الاصلاب والارحام او فى غيرها من المنشآت و وهذا الوجود هو الوجود الكونى الخارجى، فالواجب تعالى تام التمام و فوق التمام بحيث يحصل لغيره من وجوده.

[٢٢٦] قوله «والملائكة و الهاماتها من العلل الذاتية للانسان...»^٤

لكونها وسائط فى الفيض.

[٢٢٧] قوله «النفوس الفلكية و نفوس الانبياء...»^٥

النفوس بما هو نفس شغلها هو كون اعمالها حسنة و اعتقاداتها صحيحة و كان لها صواقف، وبالجملة شغلها تحصيل هذه الامور فنفس الانبياء لا تحتاجون الى تعلم بشرى اى بامور خارجة عن ذاتهم بل يحتاجون بامور داخلية من الوحي والالهام و انما قلنا النفس بما هو نفس شأنه

١. ٢/١٦٦.

٢. القمر/٥٠.

٣. الحديث النبوى، رواه من طريق اهل السنة احمد بن حنبل فى مسنده، ج ١ ص ٣٠٧ و ج ٢ ص ١٩٧.

٤. ٩/١٦١.

٥. ١٠/١٦١.

هكذا لانّ نفس النبي مثلاً شأنه ولا منافات بين هذا وبين احتياجهم الى امور خارجة عن نفوسهم المقدسة كلّهم لحفظ بدنهم للاعمال وحفظهم لبدنهم عن الحرو والبرد، بل قد يقال انهم لم يكونوا محتاجين الى هذه الامور الخارجة ايضاً بل كانت اراداتهم كافية في حفظ ابدانهم كيف بدني كه در تمام عمر خود اكتفا كند به... چگونه می توان گفت كه محتاج بودند بهذه الجهة حفظ بدن.

[التقسيم الثالث]

[٤٢٨] قوله «ماله طبيعة واحدة...»^١

اي صور واحدة نوعية.

[٤٢٩] قوله «يجمع طبيعتين متخالفتين او اكثر...»^٢

ولعل هذا التردد منه به بالنظر الى القول با مكان الجسم من جزئين او ثلاثة وان كان ضعيفاً نظراً الى ان الحق عدم امكان تركيب الجسم الا من اجزاء اربعة.

[٤٣٠] قوله «بل خلق للتركيب والخدمة...»^٣

مثلاً مشرك لا يمكن ان يقال ان ليس في وجوده مصلحة اذ لا يجب كون المصالح في نفسه و لنفسه بل لابدان يكون المصلحة لنفسه في عبادته وطاعته ومعرفة اولغيره كالخدمة للغير، وبعبارة اخرى وجود المشرك والسلطين الذين لم يعرفا شريعة اصلاً يمكن ان يكون شرطاً لوجود آخر، وبعبارة اخرى ولمعرفة اخرى وبالجمله يكفى في النظام الكلى الجملى للعالم كون وجود المشرك مصلحة.

[٤٣١] قوله «على سبيل الابداع...»^٤

كالافلاك، فرق بين الوجود والتكوّن فان الاول اعم او التكوّن خاص لانّ التكوّن انما هو فيما يتكوّن من جسم آخر كما في تكوّن الجسم من الصورة والهيولى، وكذا فرق بين الفناء والفساد، فان الاول اعم ايضاً اذ يصدق في العقول والافلاك ايضاً بخلاف الفساد

١. ١٧/١٦١.١

٢. ١٨/١٦١.٢

٣. ٢/١٦٢.٣

٤. ٦/١٦٢.٤

اذلا يصدق الا فيما شأنه الفساد، فالنقد يتصور على وجهين: احدهما ان يفنى ذاته بالمرّة والثاني ان يفسد صورته مثلاً ويتكون صورة اخرى كما يلاخط في العناصر، وفقد الافلاك او فرض فقدتها انما يكون بالفناء بالمرّة فقط لا بالفساد الى جسم آخر اولم تتكون من جسم آخر كالمادة وهيولى الافلاك انما هي لبسطها في عالم الدنيا حتى يكون هي مناط حر كاتها و اوضاعها بالهئية التي لها الان في عالم الدنيا لكونها شائقة في حر كاتها الى تحصيل الكمالات و بعبارة اخرى ان هيولاها مظهر لها ككون بدن الانسان مظهراً لافعال النفس حيث ان لها وجود واحد شخصى مع تشتت قوئها التي كل واحد منها في عرض الاخر كذلك هيولى الفلك متظاهر لافعال الفلك و حر كاتها ولو لاها لما يظهر افعال الافلاك في عالم الدنيا اصلاً فاذا صار «يوم تطوى السماء كطى السجل للكتب»^١ يتم بسطها فتتقبض فلا يكون لها هذا البسط وهذه الاوضاع بل قيل انها تفنى ذلك اليوم.

[٤٣٢] قوله «خلقت من لاشئ»^٢

هذه العبارة يوهم كون لاشئ ايضاً شيئاً ولدفع هذا التوهم وردفي الاخبار «خلقت لا من شئ»، و على التقديرين المراد من لا شئ هوالمادة اى خلقت لا من المادة، والمقصود ان فى بدو اليجاد فى قوس النزول لم يخلق من المادة بان سيقى لها المادة بل خلقت مع المادة يعنى وقتى كه واجب خلق كرد دفعة آنهارا با ماده خلق كرد نه اينكه اول ماده بود صورة و او دير ماده شان شد نظير قوس صعود چنانچه در قوس صعود و هيولى اجسام حامل صور آنها و حامل استعداد آنهاست. و صور محمولند كذلك فى عالم الافلاك، و اينكه گفته اند كه هيولى افلاك بالنوع متفاوتند و متغايرند باهيولى عناصر به جهة عدم تعدد صور عدم طريان صور برهيولى افلاك است بخلاف هيولى عناصر بجهة طريان صور آنها.

[٤٣٣] قوله «واطلقوا القول لقدم العالم...»^٣

لما قالوا من ان كل حادث مسبوق بالمادة فعكس نقيضه يكون هذا كل ما ليس مسبوقاً

١. الانبياء / ١٠٤.

٢. ٩/١٦٢.

٣. ١٠/١٦٢.

بمادة فليس بحادث فيكون قديماً.

[٤٣٤] قوله «تقبل هذه بالفعل...»^١

كالصورة الهوائية التي موجودة الآن و تلك بالقوة كالصورة النارية و بالعكس اى تقبل هذه بالفعل اى الصورة النارية و تلك بالقوة اى الصورة الهوائية و هكذا.

[الفصل الاول : فى ما يدل على الاجسام السفلية العنصرية]

[٤٣٥] قوله «معلوم لنا بالمشاهدة...»^٢

اى هنا لا فى كراتها بل فى سطح الارض الذى مكان اقامتنا الان.

[٤٣٦] قوله «كما ركبنا الماء بالتراب...»^٣

وان كان تركيباً اعتبارياً.

[٤٣٧] قوله «من حرارة مبددة محللة...»^٤

كلاهما بصيغة اسم الفاعل اى مفرقة ومفنية، زیرا که رطوبت را کم کند و فانی نماید قدری از رطوبت را.

[٤٣٨] قوله «ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل...»^٥

يعنى تا سهل القبول بود.

[٤٣٩] قوله «ويبوسة حافظة لما افيد...»^٦

زیرا که هرگاه بسیار رطب مثل نقش در آب میشود.

[٤٤٠] قوله «مجاورة للسماء الى آخره»^٧

و قديقام البرهان هكذا که لامحالة وجود عقلی دارند که آنها رب النوع اينها

١. ١٢/١٦٢.١

٢. ٢٠/١٦٢.٢

٣. ٢١/١٦٢.٣

٤. ٢٣/١٦٢.٤

٥. ٢٣/١٦٢.٥

٦. ١/١٦٣.٦

٧. ٥/١٦٣.٧

هستند و آنها نیز بحسب وجود الله یکی اقوی و اعلی و اشرف است از دیگری، و دیگری ضعیف است پس هر کدام که بحسب وجود اقوی باشند باید اقدم و محیط باشد و آن دیگر باید محاط باشد و احاطه همه جا احاطه وجودیه است لکن وجود هر جا يك معنى دارد، در افلاك هم احاطه وجودی است، در كرات دیگر هم احاطه احاطه وجودی است لکن اگر شیء از عالم اجسام باشد از سنخ امتداد باشد پس احاطه جسمی و امتدادی است و همین معنى در عقول البته نیست، احاطه دیگری است در آنها وارد واجب به این معنى که نیست پس می گوئیم که علل اینها که رب النوع اینها هستند چون چنین بوده اند و این احاطه که آنجا دارند از آنجاست وجود اشرف و غیر اشرفی داشته اند در این بیان تعیین نمی کنیم که کدام اشرف است و کدام غیر اشرف، بلکه بایست اشرفیة در وجود و محاطیة باشد پس می آئیم به عالم ظاهر می بینیم که کوه نار فوق است مماس به مقعر فلك قمر پس می دانیم که رب النوع هم اشرف بود و محیط بود به رب النوع هوا و هکذا و به همین ترتیب چون نباید عوالم تطابق داشته باشند عالم عقول و عالم مثال و عالم اجسام، پس این نضد و ترتیب از آنجا برخاسته پس هر کدام الطف است مقدم است.

[۴۴۱] قوله «لیكون مسكن المركبات الحيوانية...»^۱

یعنی توالد چون از استعدادات و معدّات می شود خصوص مکان و خصوص هوا را مدخلیتی است، نمی بینی که مثلاً چیتهایی را که در بروجرد بانویی رنگ می کند همان رنگ جای دیگر نمی شود و هکذا و گفته اند که بعدمه حرکت فلك قمر کره نار نیز فی الجملة حرکتی دارد پس هر گاه فرض شود که کره ارض متصل به مقعر فلك می شد حرکتی داشت و لو فی الجملة پس معدّات و استعدادات نمی شد و توالد به عمل نمی آمد و اگر بگویند کسی که هوا نیز به حرکت ارض حرکت می کند چنانچه اهل فرنگ قائلند گوئیم ارض جسم ثقیلی است و کشیف، و هوا لطیف و شفاف است سهل القبول کثیف می شکافد می گذرد چگونه هوا متحرك می شود بالعرض ارض.

[۴۴۲] قوله «علی وجود الحركة المستقيمة...»^۱

شکی نیست که اجسام از عناصر از هر عنصری از موضع خود قدری جدا شده آمده جسم فلانی متکون شده از آنها نظر به اینکه چهار رکن بایست باشد و الا ممکن نمی شود... فی الجملة که گذشت آنفاً تا آنکه ترکیب حقیقی حاصل شود و مزاج معتدل به هم رسد و لازم آمدن آنها حرکت مستقیمه آنها است.

[۴۴۳] قوله «الدالة بحسب المسافة [الاینية] علی وجود جهتين...»^۲

هر چه طرف فلك الافلاك است فوق است که او محدود جهات است و هر چه طرف او نیست تحت است و اما یمین و یسار پس متفاوت می شود متفاوت فوق و تحت، آنچه معتبر است همان دو جهت است لیس الا، یعنی در نظر حکیم معتبر همان دو جهت است و این مطلب را وضع به وضع لغة و الفاظ از برای اطراف دیگر نیست که یمین را وضع کرده از برای طرفی و یسار را از برای طرف دیگر و بالجملة یمین و یسار امور اعتباریه است که اعتبار شده و لغوی لفظ یمین را وضع کرد از برای فلان امر اعتباری و الا حقیقتی ندارد و نظر حکیم مقصور است به اثبات حقائق اشیاء حتی اگر فرض بشود که شخصی در بامی ایستاده چپ تیر می اندازد نه بالا، از آن طرف که تیر می افتد او فوق است و آنجایی که ایستاده تحت است زیرا که آن تیر به خط مستقیم لا محاله به فلك الافلاك بر می خورد.

[۴۴۴] قوله «فيكون الجهة لا جهة والحركة لا حركة...»^۳

لا يخفى ان هذا برهان علی وجود المحدد مضافاً علی برهان وجوب تناهی الابعاد كما قرر فی محله. اما البيان الاول فلا بد من مبدء محدود معين ينسب اليه الجهة فيقال كل ما كان قريباً منه فوق و كلما كان بعيداً منه فهو تحت و الا لما يمكن ذلك و ذلك المبدء هو المحدد فنقول كل ما كان اقرب من المحيط الذي هو شئ معين في الواقع فهو فوق و كل ما كان اقرب من المركز فهو تحت و بالجملة لابد ان يكون شيئان محيط معين و مركز كذلك حتى يمكن ان يقال ما يقرب من المحيط فوق و ما يبعد منه و يقرب من المركز تحت.

۱. ۱۳/۱۶۳.

۲. ۱۴/۱۶۳.

۳. ۱۸/۱۶۳.

ومن هنا يظهر ان المراد من التحت هو ما يكون طرف الارض وظهر الفرق ايضاً بين الجهة والسمت والطرف، فان سمت اعم من الجهة كما يقال سمت العقول وطرفها مثلاً ولا يقال جهة الا كما فى الاجسام. اذا تحققت ذلك فنقول فلو كان فوق كل فوق فوق فكلما فرضته فوق لم يكن فوق مثلاً، فافرض فلك القمر فوقاً معيناً أى محدوداً معيناً ينتهى اليه جميع ما فرض فوق فهو المحدد اذ لا نعنى من المحدد الا ذلك. وان قلت فوق فلك القمر ايضاً وفوقه ايضاً فوق كفلك العطار دو هكذا الى ان بلغ فلك الافلاك. فقلت: فلك فوق فلك الافلاك ايضاً فوق فبطل جميع هذه الامور الذى كنت فرضتها فوق اذ لم يكن ما فرضته فوق اذ كان فوقه فوق فتكون الجهة لا جهة و الفوق لا فوق فلا بد ان يتعين شئ حتى لم يكن فوقه فوق حتى لا يبطل ما فرضته فوق وهو محدد الجهات الذى نسمي بالمحدد وهو فلك الافلاك. وبيان الثانى ان كل حركة لا بد من مبدء ينتهى اليه الحركة ويكون ذلك ما اليه الحركة فلم يتعين ما اليه الحركة بل يكون غير متناه فما فرضته حركة اليه يكون لا حركة لانه ينتفى طبيعة الحركة بل ينتفى الحركة المفروضة وهى التى كنت فرضتها حركة الى شئ ومعنى قوله والحركة لا حركة ان الحركة المفروضة لا حركة.

وقد بقاء البرهان اللمى على وجود المحدد غير هذا البرهان الطبيعى حتى يكون الامر فى هذا المقام احكم واتقى فيقال ان واجب الوجود علة للاشياء بجميع جهات ذاته على وجه البساطة لكونه بسيط الحقيقة لكون ذاته وجوداً صرفاً، والوجود لا محالة بسيط ولا سيما هذا الوجود الحقيقى فهو صرف صرف الوجود فهو بسيط فى غاية البساطة، وهو قد يكون لا بشرط وقد تكون بشرط لا وبالجملة فهذا الوجود البسيط بجميع جهات ذاته علة للعقل الاول بجميع ذات العقل الاول ايضاً والعقل الاول ايضاً بجميع ذاته معلول لذلك الوجود البسيط بمعنى ان جميع ذاته مظهر بجميع الذات واسمائه تعالى، پس بجميع ذات واسماء در عقل اول ظهور کرده و او نيز به جميع ذاتش على وجه البساطة بدون تشتت وتفرق مظهر و معلول واقع شده نه آنکه مثل بدن انسانى باشد که سمعش در موضع مخصوص باشد که مظهر اسم سمع باشد و لمسش در موضع مخصوص دیگرى، وهكذا الكلام فى العقل الاول بالنسبة الى العقل الثانى، والثانى الى الثالث وهكذا الى العقل العاشر وكذلك نسبته الى النفس حتى بلغ الى الطبع وهو الجسم الفلكى فنقول ان النفس بجميع قواها ايضاً على وجه البساطة قد ظهر فى الجسم الفلكى و صدر الجسم الفلكى منها فكما لم يكن فى النفس تفرق وتشتت

فلك لا بد وان لا يكون فى الجسم الفلكى ايضاً تشتت وتفرق وهذا معنى قول ارسطو فى
اثولوجيا حيث قال ان كل موضع من الفلك سمع و كله بصر و كله ذائقة و كله لامسة وهكذا بل
حار و بارد الى غير ذلك .

بل يمكن ان يقال ان الامر كذلك فى قوس النزول الى ان بلغ الى الهىولى فالنفوس
الجزئية ايضاً كذلك وهذه التشتت والتفرق انما هى فى قوس الصعود من قبل الاستعدادات و
المعدات الخارجية ولان النفس الجزئية ايضاً قد ظهرت فى جميع هذا البدن الجزئى كما لا
يخفى، الا ترى الخيال فى النوم كيف يكون بصيراً و سميعاً و لامساً و ذائقاً و شامماً الى غير ذلك
مع انه ليس فيه تشتت القوى و تفرق مواضع الحواس .

[٤٤٥] قوله «من جهة حدوثها الذاتى...»^١

نظراً الى ان علة الحادث حادث و علة ذلك الحادث ايضاً حادث الى ان بلغ الى امر كان
له جهتان جهة حدوث و جهة ثبات .

[٤٤٦] قوله «وهذه الاسباب معدات لا يتصور اجتماعها...»^٢

الاسباب يطلق و يقال فيما كان او فرض له مانع و لذا قد يقال للواجب سبب الاسباب
بل يقال مسبب الاسباب، و العلة فى ما لم يفرض انه مانع و قد يطلق كل منهما فى كل منهما الا
انه شأن معد همان عدم اجتماع است مثلاً آمدن زيد از خانه اش و حرکت او در مسافت معد
است از برای کون او در فلان جا، و نیامدن او و عدم حرکت او معد است از برای عدم کون او
وقتی که حرکت کرد در مسافت اعداد تمام شد .

[٤٤٧] قوله «و لا يمكن وجودها...»^٣

اي هذه الاسباب فى الحركة المستقيمة الا بحركة دورية، زیرا که حرکت او لا ينقطع
است، انتها ندارد .

[٤٤٨] قوله «و الانقلاب الى جسم آخر...»^٤

١/١٦٤٠.١

٢/١٦٤٠.٢

٣/١٦٤٠.٣

٤/١٦٤٠.٤

ای لم ينقل صورته الى صورة اخرى .

[٤٤٩] قوله «فالمبدء عقلى و الحركة عبادة الهية...»^١

عقل نظرى كليه كبرى را از دست مى دهد و عقل عملى تحصيل قضيه جزئيه مى كند كانه صغرى تحصيل مى كند و مندرج مى كند اين صغرى را در تحت آن كليه كبرى، پس عضله و اعصاب به هيجان مى آيد فعل عبادت از او صادر مى شود پس فعل عقل نظرى همان تشويق است و شغل عقل عملى تشويق است . هذا هو الكلام فى الانسان الصغير، و كذا الكلام فى الانسان الكبير فان حركته ايضاً عبادة الهية و له مبدء عقلى هو المشوق لنفسه حتى يحصل الشوق فيصدر منه الحركة، و لا يخفى ان نفس الفلك هي ملكوته فالنفس الانسانية كه در هر نشأه است در نشأه برزخ كه عالم خيال اوست .

[الفصل الثانى : فى انقطاع الابعاد و انتهاء الاجرام]

[٤٥٠] قوله «حين انفرادها من قبول الحيوه لاجل تضاد صورها فى الكيفيات الاوليه»^٢

ظاهر هذه العبارة ان صورة العنصر الواحد المنفرد مثلاً كالصورة النارية لا يجتمع فيها صور ساير العناصر حتى يتركب و يحصل المزاج المعتدل متضادة و التضاد مانع عن قبول الحيوه هذا هو المفهوم من ظاهر هذه العبارة ولكن فهم العبارة يحتاج الى بسط عريض فى ان النفس التى هي متعلقة بالعناصر واحدة يعنى قد تعلقت عليها نفس واحدة و هذه العناصر مراتب لتلك النفس واحد منها شديد و الاخر ضعيف مثلاً المرتبة الاولى منها و هي النار شديدة من المرتبة النازلة منها و هي الهواء و بعدها الماء و بعدها الارض ففى مقام التركيب مجتمعة و التحقيق فى الطبيعى، فلا تطيل الكلام هنا .

[٤٥١] قوله «بالعرض و بالقصد الثانى...»^٣

فان التضاد انما فى العرضيات لا الذاتيات .

١. ١٧/١٦٤٤.

٢. ٦/١٦٤٥.

٣. ١١/١٦٤٥.

[۴۵۲] قوله «قبل النظر في الوجود...»^۱

ای قبل ان یوجد شیء.

[۴۵۳] قوله «بانه ان كان في الوجود تركيب...»^۲

ای ما یقتضیه الشرطیة.

[۴۵۴] قوله «لاحقیاً ولا اضافیاً...»^۳

حقیقی آن است که موضعی را معین بکنی و سایر فوقیات را نسبت به او بدهی و معلوم است که اضافی بدون حقیقی نمی شود، مثلاً هر گاه فلك قمر را منتهی قرار دادی و او را فوق معین کردی او می شود حقیقی پس سایر فوقیات را نسبت به او ملاحظه کنی به این معنی که هر چه به او اقرب است از شیء دیگر او فوق است و هر چه از او ابعد است تحت است، پس تحتیت و فوقیت نسبت بحقیقی است و اگر جدا آنرا معین نکنی بلکه حرکت را ملاحظه کنی الی ما لانهاية له فوق حقیقی که مشخص نیست اضافی متحقق نخواهد شد از بابت اینکه اضافی باید دو طرف داشته باشد که هر چه به طرف ضدی نزدیک باشد از فلان اقرب است فوق است مفهوم بای بطرف^۴ در وقتی که نهایت... نداشته باشد متحقق نمی شود پس اضافی معنی ندارد پس اگر فوق حقیقی خود جسم فلك الافلاك است پس هر چه به او اقرب باشد فوق است و اگر محدب فلك الافلاك را فوق حقیقی قرار بدهی معلوم است که مقعرش [به] نسبت نار تحت خواهد شد.

[۴۵۵] قوله «ورغبة من شيء الى شيء» الی قوله «متخالفين»^۵

پس دو شیء لازم است که شیء اول مقتضی طبع متحرك باشد و شیء ثانی خلاف مقتضی طبع متحرك باشد که مرتب باشد بر شیء اول، پس باید این دو شیء مختلف بالنوع باشند لا محالة.

۱. ۱۶/۱۶۵.

۲. ۱۶/۱۶۵.

۳. ۲/۱۶۶.

۴. کذا فی الاصل.

۵. ۱۱/۱۶۶.

[٤٥٦] قوله «وان اتفقّت في كونها نقطاً او خطوطاً...»^١

جواب عن سؤال مقدّر وهو انّ ما فيه الحركة قديكون نقطاً وقديكون خطوطاً وقد يكون سطوحاً مثلاً فكما ان المبدء خط فكذلك المنتهى ايضاً خط وكما ان المبدء نقطة وكذلك المنتهى، وكذلك في السطح فلا يكون المبدء والمنتهى مختلفين بالنوع بل كلاهما نوع واحد غير متعدّد. وحاصل جوابه ان هذا الخط الذي في المبدء يختلف للذي في المنتهى باعتبار لحوق صفات تقييدية تكثر الموضوع وتختلفه فان الخط من حيث كونه في المبدء يخالف نفسه من حيث كونه في المنتهى تخالفاً نوعياً.

[٤٥٧] قوله «فان المضاف المشهورى...»^٢

موضوع المضاف الحقيقي هو المضاف المشهورى مثلاً الابوة والبنوة مضاف حقيقى واما الاب والابن مضاف مشهورى فاذا لحقه حيثية الاضافه يكون حكمه حكم الحقيقي فالشخص الواحد من حيث انه اب لزيد غيره من حيث انه ابن لعمره.

[الفصل الثالث : في بيان المحدّد للجهة]

[٤٥٨] قوله «في بيان المحدّد للجهات»^٣

الجهة عبارة عما يتوجّه اليه المتحرك.

[٤٥٩] قوله «والا لكانت الجهة متعدّدة...»^٤

يعنى لا يكون ما فرض محدّد الجهات بمحدّد الجهات بل يكون محدّد الجهات هو الجسم الاخر الذي قد تحرك اليه هذا الجسم الذي قد فرضنا اوّلاً محدّد الجهات كه حركة مستقيمه كرده زيرا كه محدّد الجهات حركت مستقيمه نمى كند، اگر حركت مستقيمه بكند به هر طرف حركت كرده آن جسمى كه اليه الحركة است آن محدّد الجهات است لا محالة.

١. ١٢/١٦٦٠.

٢. ١٦/١٦٦٠.

٣. ٢١/١٦٦٠.

٤. ١/١٦٧٠.

[۴۶۰] قوله «والعدسية...»^۱

زیرا که اگر محدّد الجهات به صورت شکل عددی باشد به اینطور که کرات دیگر در طوی او باشد معلوم است که اطرافش ابعاد است از مرکز از اوساطش پس آنچه ابعاد است فوق حقیقی خواهد بود و آنکه اقرب است فوق اضافی خواهد بود یعنی بالاضافة الى ذلك الابعاد، پس اگر جسم محدّد به شکل عدسی باشد لازم می آید که بعضی از مواضع او ابعاد باشد از بعضی دیگر با آنکه گفتیم که محدّد آن است که ابعاد از او و از مرکز در میانه اجسام نباشد پس محدّد به شکل عدسی نخواهد شد.

[۴۶۱] قوله «الى المبدء الفاعلى...»^۲

ای الّعلة الفاعلیّة.

[۴۶۲] قوله «الى المبدء الغائی...»^۳

ای الّعلة الغائیة. *

[۴۶۳] قوله «فیضیق...»^۴

الفاء فاء جزاء و جواب للشرط الذی هو و اما انه لم يعرض الى آخره، غرضه ان كلامنا فی البحث الالهی و هذه الامور من المسائل الطبیعیة فیضیق عنها هذا الطور من البحث

* حاجی میرزا محمود که ملّاباشی شاه ناصر الدین خلدّه الله بود از میرزا محمد حسن پسر آخوند مرحوم^۵ سؤال کرده که «سئل حکیم که لم خلق الذهب اصفر؟ قال ای الحکیم لکثرة طلاّها. چه معنی دارد کلام این حکیم؟» میرزا آیه «اصفر فاقع لونها تسرّ الناظرین»^۶ را خوانده بود، بعد میرزا از آقا علی استاد سؤال کرده معنی کلام مذکور را جواب داده بود که «یعنی لیکثر طلاّها یعنی نظر به اینکه رنگ زرد خوب رنگی است که همه کس خوشش می آید از آن جهت خداوند زرد خلق کرده که جواب از علت غائیش داده بود و الّعلت فاعلیش همان ضرورت نوعیه شیء است.»

۱. ۵/۱۶۷.

۲. ۸/۱۶۸.

۳. ۹/۱۶۸.

۴. ۱۰/۱۶۸.

۵. ای المیرزا محمد حسن النوری ابن الآخوند الملا علی النوری رضوان الله علیهما.

۶. البقرة/۶۹.

الذى لنا الآن فى الالهى .

[۴۶۴] قوله «ينتهى بحثه الى امور [جوهريّة] صورية...»^۱

يعنى اگر سؤال بعد بكم نمايند از اينها گوئيم به جهت آنکه در قدر الهى چنين شده که محلّ امثله کليه است پس اگر رد بکند سؤال بلم بشود گوئيم که ارباب انواعشان اقتضا کرده اگر او نیز سؤال بلم بشود گوئيم به جهت شئون و عنوانى نيست که در اسماء و صفات ذات بارى است چون اينجا که رسيد ديگر سؤال بلم غلط است. و بعبارة اخرى که هر گاه بخواهيم عناصر را مثلاً يك يك وضع کنيم و لم طبيعى و سبب طبيعى هريك را بگوئيم به اين طور که چرا ماء بارد شد و چرا نار حارّ شد الى غير ذلك طور بحث تنگ است از اين مطلب بلکه با يك لم الهى بيان مى کنيم على سبيل الاجمال که مغنى از آن باشد، و تفصيل آن اجمال اين بود که اشاره شد که اگر سؤال بلم بشود گوئيم که اين سبب اختلاف مستند بصور نوعيه آنهاست و اگر نیز سؤال بلم شود گوئيم او نیز مستند است به جهت دهرىتى که دارند و اگر او نیز سؤال بلم بشود گوئيم او نیز مستند است به عقول که ارباب انواع آنها هستند و اگر او نیز سؤال بلم شود گوئيم مستند است به شئون ذاتيه که در ذات واجب است و اگر او نیز سؤال بلم شود گوئيم سؤال بلم در اينجا غلط است زیرا که لم بر نمى دارد.

و ان شئت اجمال ذلك التفصيل بعبارة اخرى فنقول ان هذه الآثار المختلفة مستندة الى وجوداتها الخاصة لها التى هي صورها النوعية و ان سئل عن تكثر تلك و اختلافها فنقول: ان هذه مستندة مع تشبّثها و تفرّقها الى طبيعة الوجود و هي الوجود المطلق الصرف الذى لا كثرة فيها و هو الوجود الحقّ الحقيقى الذى لا يتصور فيه شوب كثرة و لا امكان و لا امتناع و هو بسيط الحقيقة و كل الاشياء فهى موجودة فيه على نحو البساطة و الجمعية و هو الوجود بشرط لا حتى بشرط لا من الاطلاق اى الوجود على نحو الصرافة، لا لا بشرط الذى عبارة عن الفيض المنبسط الذى يقول به الصوفية حيث أنّه واحد مع الواحد و متكثر مع التكثر و لا بشرط شئ الذى هو الوجودات الامكانية.

والحاصل ان ما ذكرناه هو المراد من قول بعض ممن عاصر [نا]* من حکماء الاصفهان في جواب سؤال حاجي ميرزا آقاسي حيث سئل: ان هذه التكررات والاختلاف من اين؟ قال: من تكثر ارباب انواعها. قال: تكثرها من اين؟ قال: من تكثر الاعيان الثابتة. قال: هي من اين؟ قال: من الوحدة. قال: بارك الله. وبيان ذلك ان هذه الاثار من لوازم ذاتها فهي ذاتية لها اي لهذه الوجودات وعرضيات لطبيعة الوجود والذاتي لا يعلل والعرض يعلل، فالحاصل انها لما كانت في العلة موجودة على نحو البساطة والجمعية فالتكثر انما هي من مقتضى العلية والمعلولية اذ شأن المعلول هو انزليته من علته وبالجملة منشأ هذا التكثر مع عدم التكثر في العلة انما هو من انزلية العلة فتدبر، فانه من المسائل المشككة.

[۴۶۵] قوله «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»^۱

زيرا که [اگر] ذات واحد باشد سنت متعدّد و متکثر و متبدّل نمی شود.

[۴۶۶] قوله «لا معقب لحكمه»^۲

والمراد من الحكم هو الحكم الوجودي وكذلك التضاد.

[۴۶۷] قوله «يخالف جهة حر كته التي بحسب...»^۳

يعني انسان که مقتضى ثقل بدنش افتادن است در جايی باز می بينی که حرکت می کند بخلاف او مثل اينکه سربالا می رود از صد پله و دويست پله مثلاً... و اعضا و اعصاب و قوی که در بدن انسانی است که هر يك يك فعل و يك اقتضاء دارند الى ماشاء الله همه متشتمند متفرقه که هيچيك شبيه هم نيستند ولكن تعجب می کنند از جذب مغناطيس نيم مثقال آهن را.

* استادنا^۴ علی ما حکى عنه.

۱. ۳/۱۶۹. الاحزاب / ۶۲.

۲. ۳/۱۶۹. الرعد / ۴۱.

۳. ۱۰/۱۶۹.

۴. اساتيدہ فی الاصفهان: الميرزا محمد حسن النوري، الملا محمد جعفر اللاهيجي اللنگرودی، محمد ابراهيم نقشه فروش.

[٤٦٨] قوله «عجايب الخطوط...»^١

وهى الماهيات.

[٤٦٩] قوله «ولا اتصاله بمحل الخط...»^٢

وهو الهيولى. والانصاف اين است كه تا اينكه چشم از فهم جمهورى نبوشد اينگونه
چيزها را نخواهد فهميد.

[الفصل الرابع: فى سبب حدوث الحركة]

[٤٧٠] قوله «فى سبب حدوث الحركة...»^٣

لانزاع فى الحدوث الذاتى * الذى فى المبدعات التى يكفى امكان ذاتيتها فى وجودها
و حدوثها و انما النزاع فى الحدوث الزمانى ** والحدوث الزمانى عبارة عن كون وجود الشئ
مسبوقاً بعدم غير مجامع لهذا الوجود، على هذا لا معنى لقول المتكلمين حيث قالوا
«واختص الحدوث بوقت» اذ لا وقت قبله. فعلم من التعريف ان ليس الحدوث صفة للعدم
ولا للشئ ولا للوجود مطلقاً بل هو صفة لوجود مسبوق بعدم غير مجامع لذلك الوجود.

ثم ان العالم الذى اجمعوا بحدوثه عبارة عما سوى الله تعالى فافعاله تعالى ايضا ليس بما
سوى الله كما قد يخلج بالبال فان الاحداث فعل للمحدث متعلق بالحادث والمحدث هو الله
تعالى وفعله تعالى يتم كساير الصفات الفعلية وهى فعله تعالى كلمة كن وامر ولفظة الله
عبارة عن الذات المستجمع لجميع الصفات فلاضافة والتركيب معتبران، فى المفهوم والتعبير
لا فى المعبر عنه وبعبارة اخرى فى الملاحظة والحكاية لا فى المحكى عنه والملحوظ.

* فان الحدوث هناك عبارة عن تأخر المعلول عن الله.

** نكتة فى معنى الزمان، الحق ان الزمان عبارة عن الحركة المتقدرة لامقدار الحركة، اذ المقدار امر
معنوى ومقدار الحركة ليس من الحركة لما ان مقدار الحنطة مثلاً ليس حنطة بل هو معنوى كما لا يخفى.

١. ٦/١٧٠.

٢. ٨/١٧٠.

٣. ١٦/١٧٠.

[٤٧١] قوله^١ «حدوث الحادث أمّا من لوازم ذاته...»^٢

الموجود بعض منه تام الفاعلية وهو واجب الوجود اذ هو التمام فوق التمام و صرف الفعلية والفعلية الصرفة بلاشوب امكان اذ هو واجب الوجود بالذات وللذات ومن جميع الجهات والحشيات . و بعضه ليس بتام الفعلية كساير الموجودات متفاوت الدرجات .
ثم انّ القوة أمّا يتصور قوة بالنسبة الى الكمال الذى تتوجّه تلك القوة اليه فى سبيل سلوكها يحصل تلك الكمال فيه ، فالفعلية التى فى الشئ ليست القوة فى ذلك الشئ قوة لتلك الفعلية اذ هى حاصلة فالجسم النباتى قوة بالنسبة الى النفس الحيوانية التى ليست فيه فهو قوة بالنسبة اليها وان كان له ايضاً فعلية بحسب نفسه ، ثم خروج الشئ من القوة الى الفعل اما دفعى و اما تدريجى ، الاول هو المسمّى بالكون كما لو تم جميع استعدادات الشئ بحيث لم يبق له حالة انتظار من الدخول الى الفعلية وليس كلامنا فيه . والثانى المسمّى بالحركة ، فالحركة عبارة عن خروج الشئ من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ، فظهر انّ التدريج مأخوذ فى الحركة وذاتى لها اولاً لم لذاتها ولا محلّ للتدريج الاّ التجدد فالحركة امر متجدّد بالذات اى حيثية ذاتها حيثية التجدد والتصرّم . فظهر من هذا كلّ ان الحادث بالذات هو الحركة و أنّه لا بدّ لها من مبدء .

وقال ارسطو^٣ : ان الحركة اولّ كمال لما بالقوة من حيث هو ما بالقوة ، أمّا كونها كمالاً لكونها فعلية للمتحرك و معلوم انّ الفعلية كمال للشئ لكونها وجوداً كما انّ القوة نقص للشئ لكونها امراً عديمياً ، وأمّا كونها اولاً فإنّ الشئ المتحرك له غاية فى حركته وهى التى يتوجّه اليها ويريد ان يصل الى تلك الغاية فهى اى تلك الغاية كمال ثان للمتحرك لكونه بالنسبة اليها بالقوة ، و أمّا نفس الحركة فالمتحرك واجد لها بالفعل وليس بالنسبة اليها بالقوة فتكون الحركة اولّ كمال للمتحرك والمراد من كلمة ما فى قوله لما بالقوة المتحرك اى للمتحرك الذى بالقوة بالنسبة الى الكمال الذى لم يحصل بعد فيه ففى المتحرك فعلية وهى كونه متحرّكاً الذى لم يؤخذ فى حد ذاته التحرك ولا السكون بل يجوز ان يحرك و يجوز ان يسكن وقوة وهى كونه متحرّكاً الى الكمال الذى هو المقصود من الحركة حتى يحصل فيه ذلك الكمال وهو الغاية

١ . قبل هذه التعليقة تعليقة مختصرة اخرى لا يشخص موضعها هو هكذا «من المحدث اسم المفعول» .

٢ . ٦ / ١٧١ . ٢

٣ . ارسطو ، الطبيعيات .

القصوى و انما قيّد بقوله من حيث هو ما بالقوة يعنى حرکت فعلية و کمال اول است از برای متحرك که آن متحرك بالقوة است نسبت به آن کمالی که حرکت متوجه بسوی اوست پس حرکت کمال از برای همین جهت قوه والا بعد از حصول آن کمالی که متوجه الیه است قوه تمام می شود بل فعلية می شود.

[۴۷۲] قوله «و ذاتی الشئ لا یعلل...»^۱

بیانه ان بعد وضع الموضوع فالانسان مثلاً سؤال بلم که چرا ناطق شد غلط است زیرا که ناطق ذاتی انسان است، والذاتی لا یعلل و اما قبل از وضع موضوع مثل اینکه کسی موجود را وضع بکند موضوع و سؤال از عوارض او نماید که از جمله عوارض موجود انسان است و بگوید که چرا انسان از جمله موجودات شد ضرری ندارد و این سؤال لم برمی دارد، زیرا که انسان عرضی خواهد شد نسبت به موجود زیرا که انسان ذاتی موجود نیست.

[۴۷۳] قوله «و به ينقطع سؤال...»^۲

تقریر دیگر اینکه باید ما بالعرض ينتهی الی ما بالذات شود. و تقریر دیگر آنکه هر چه ذاتی است لم بر نمی دارد و هر چه عرضی است لم برمی دارد، پس باید منتهی بشود به امری که در او ذاتی بشود که لم بر ندارد تا سؤال به لم منقطع شود.

[۴۷۴] قوله «الی سکون لتناهی الامتدادات...»^۳

یعنی لامحاله عالم عالم حوادث است و نشأه نشأه حدوث است پس این حوادث لامحاله است به جهت آنکه هر شیء از اعانتی است که متوجه است بسوی او و او مقصود است از حرکت او و قوای جسمانی متناهی است به جهت آنکه کمالات عالم جسمانی متناهی است پس مادامی که این حوادث هست و نشأه نشأه حدوث است باید حرکت باشد و سکون نباشد مگر آنکه مبدئیه حرکت از مبدئیه بیفتد و اوضاع مبدء و حدوث بر چیده بشود، «یوم نظوی السماء کطی السجل»^۴ ... بشود یعنی نشأه نشأه حوادث نباشد و بعبارة اخرى یا

۱. ۱۰/۱۷۱.

۲. ۱۷/۱۷۱.

۳. ۲/۱۷۲.

۴. الانبیاء / ۱۰۴.

ذات متحرك فانی بشود که مبدء حرکت است و یا نشأه نشأه دیگر بشود و الاً باید حرکت باشد و اینکه فلك را يوم نطوی السماء بشود بجهة آنکه مثلاً هر موجود مثل افراد حیوان و انسان و غیره هر منظوری که هست که او کمال و مقصود است همینکه به او رسید نفس کامل شد بدن را و امی گذارد و می رود، این عبارت اخری بدن است و هکذا الافلاک اگر نفس کلی از بدن کلی بیرون رفت قیامت کبری است و بدن کلی آن نفس کلی مثل خیال ما می شود به این معنی که منظوی در نفس کلی می شود و اما نفس جزئی بیرون رفت قیامت صغری است کماورد فی الحدیث: «ان من مات قامت قیامته».

[۴۷۵] قوله «یکون وجوده کوجود محموله...»^۱

ای یکون هو ایضاً متجدداً بالذات کمحموله الذی هو الحركة زیرا که اگر ثابت باشد لازم می آید تخلف معلول از علت زیرا که قطعات حرکت معدوم می شود لامحالة... اگر یک قطعه معدوم شد اگر آن متحرکی که موضوع آن جزء از حرکت شخصیه بود معدوم نشود و ثابت باشد در جزء دیگر از حرکت لازم می آید که حرکت باشد و موضوعش با او نباشد و ان شئت قل: لازم می آید تخلف علت از معلول، و ان شئت قل که لازم می آید عرض بدون موضوع متحقق بشود زیرا که موضوع را فرض کرده ایم موضوع تمام این قطعات حرکت من المحراب الی الباب مثلاً پس تا نصف مسافت آمد و بعداً که حرکت باشد و آن موضوع بالا نباشد لازم تخلف علت از معلول یا بالعکس یا خلاف فرض که او را فرض موضوع تمام آن حرکت کرده بود... نباشد موضوع نصف او را باشد.

[۴۷۶] قوله «لاستحالة بقاء العرض بدون موضوعه...»^۲

یعنی بعد از اینکه موضوع موضوع شد یعنی جمع شد در او هر چیزی که در موضوعیه موضوع مدخلیتی ندارد از شرائط و اسباب معده خارجیه پس آن وقت موضوع جهت اقتضائی نسبت به عرض که حال در اوست خواهد داشت یعنی هم فاعل ما به اوست زیرا که قوام او به اوست و هم فاعل ما منه است به جهت اقتضایی که نسبت موضوع به او در او

که مخصص آن عرض شدن نه عرض دیگر و الا لازم می آید ترجیح بلامرّج و فرقی نیست در این میانه حرکت مستقیمه و مستدیره بلکه حرکت جوهریه هم فرقی که هست این است که در حرکت جوهریه متحرک یعنی فاعل ما منه همان مفیض وجود است، حرکت جوهریه آن است که یک وجود ثابتی داشته باشد شیء و تغییر و تجدّد در حدود او باشد مثل اینکه می بینم که سیب مثلاً اوّل رنگش کبود است ثم سفید می شود ثم قرمز می شود و در همه عروض این احوال و صفات که متجدّدند یک امر ثابتی است که همان لون مطلق باشد و تجدّد و تغیر در حدود او واقع شده که اخضر و ابيض و احمر گردید.

[۴۷۷] قوله «بان یوجد اوّلاً ثم یتحرّک...»^۱

ای یوجد ساکن ثم یتحرّک.

[۴۷۸] قوله «الا ما شاء الله...»^۲

اشارة الى ما حقق من معنى يوم تطوى السماء.^۳

[۴۷۹] قوله «هو مبدع ذوات الحرکات...»^۴

لکونه مفیضاً للوجود فنزوات الحرکات ایضاً متحرّکة بالحرکة الجوهرية، فظهر انه تعالى ربط الحدوث بالحدوث والثبات بالثبات كما قال ره فالحوادث الکونیه ربطها بالحدوث الذاتیه و هو الحرکة و جهة ثبات الافلاک الّتی هی محلّ الحرکة ربطه بالعقل الفعّال الذی هو ایضاً ثابت و ان حذفّت الوسائط فعل آنها مربوطة بفعل الله تبارک و تعالی و هو قدیم لیس فیهِ حدوث اصلاً، و بالجمله اگر گفته شود عقل فعّال یا فعل واجب الوجود لا محالة قدیمند و علتند چگونه معلول از علّت منفک میشود پس لازم می آید که معلول هم قدیم باشد پس لازم می آید که حرکت هم قدیم باشد و حال آنکه شما اثبات کردید حدوث او را، گفته می شود چنانچه علی القول باصالة الوجود مجعول بالذات وجود است و جعل بوجود تعلق می گیرد اوّلاً و بالذات، پس وجود مجعول می شود و ماهیت ثانیاً و بالعرض که از لوازم وجود است به

۱. ۸/۱۷۲.۱

۲. ۱۳/۱۷۲.۲

۳. الانبیاء/ ۱۰۴.

۴. ۱۵/۱۷۲.۴

وجود ملزوم موجود می شوند تابع وجود ملزومند چنانچه شأن لوازم است، فکذلك الکلام هنا که اولاً جعل از ثابت بالذات تعلق گرفت به جهت دهریه حرکه و او موجود شد ثانیاً و بالعرض، حرکت موجود شد بدون تخلل فاء.

و اگر گفته شود منظور از سؤال حدوث حرکت بود نه لازم بودن او در جعل، گوئیم بلی معنی حدوث کون الوجود مسبقاً بعدم غیر مجامع لذلك الوجود پس کانه مرکب است از عدم دو وجود، و حرکت نیز امری است متجدد بالذات که آنآفاقاً یک جزء از او موجود می شود و معدوم می شود و جزء دیگر موجود می شود و معدوم می شود و هکذا و این عدم و وجود عبارت از حرکت است، لاشک و لاریب یک جزء از او مسبوق به عدم است سابق بر این جزء هم مسبوق به عدم است و هکذا سابق بر سابق سابق سابق است، پس لازم می آید حدوث کل کالجزو، نباید نظر را قصر به جزء موجود کرد تا اینکه بگویی اول عدم بوده است پس لازم نمی آید حدوث زیرا که علت همیشه بوده است بلکه باید وجود و عدم را سر هم رفته ملاحظه کنی و ضرری ندارد که عدم مستند به وجود باشد زیرا که مجعول بالذات نیست بلکه لازم ملزوم است که وجود است، آیا نمی بینی که لافرس لازم انسان است؟ و بالجملة چنانچه حادث مستند است به جهت حدوث و تجدّد كذلك جهت ثبات حرکت که امر مستمری است متحرک است بالحرکه الجوهریه مستند است بثابت بالذات پس لازم نمی آید نه حدوث قدیم در وجودی که می شود که علت او حادث است، و نه توهم حادث در وقتی که علّه او قدیم است و نه انفکاک معلول از علت.

[۴۸۰] قوله «کار تکاب التسلسل فی المتعاقبات...»^۱

متکلمین جاری می دانند در امور عینی متناهیة مطلقاً اما حکما... جاری می کنند در امور مجتمعه مترتبه و در امور متعاقبه مترتبه و جاری نمی کنند در امور مجتمعه غیر مترتبه مثل... و مراد از جاری کردن یعنی مجرا تسلسل می دانند همینکه جاری دانستند البته تسلسل باطل است، و قول مصنف «کار تکاب التسلسل فی المتعاقبات» یعنی گفته اند که جاری نمی شود تسلسل و الحاصل انه لا کلام عنده ره فی جریان التسلسل فی المجتمعات

المرتبة، و انما الكلام فى المتعاقبات المترتبة وقد اشار هنا الى جريانه فيها ايضاً ولعل نظره الى الغاية النظر الاجمالى فى تلك الامور اى المتعاقبة المترتبة لا النظر التفصيلى اذ لا يحتاج فى جريان التسلسل اليه بل يكفى فيه النظر الاجمالى .

ثم ان تلك الامور اما على نهج الاتصال او على طريق الانفصال . اما المنفصلة كالحوادث اليومية التى هى منفصل بعضها عن بعض، و معزول كحدوث ابن زيد من ابيه و هو عن ابيه و هو عن ابيه وهكذا و غير ذلك من الحوادث المتعاقبة المترتبة المنفصلة التى هى فى الحقيقة وجودات عليحدة لا وجود واحد، ولازم نداد سابق لاحق را، و اما المتصلة كاجزاء الحركة المستديرة فانها حركة شخصية اذ محلها محدد الجهات كما ثبت و هو شخص واحد ليس له مبدء ولا ينتهى فى الخارج الا بالفرض العقلى والتحليل الفرضى و التقطيع الذهنى، و بالجملة فكما ان محلها شخص فلك واحد نفس الحركة ايضا شخص واحد ضرورة عدم تخلل السكون حتى يتعدد اجزائها والوحدة ايضا عين الوجود و مساوق له فليس هناك وجودات بل وجود واحد متصل الا انها عين الكثرة، و الكثرة ايضا عين الوحدة بحيث يكون السابق ملزماً للحق اللاحق لاتصال اجزائها و التسلسل يجرى فى الامور المتعددة لافى امر واحد و بعبارة اخرى امر واحد فى قوة الامور المتعددة كالجسم الواحد الذى واحد بالفعل و متكرر بالقوة فهو فى قوة الكثرة و كثير بالقوة و لا يجرى التسلسل فيما فيه قوة الكثرة و التعدد بل لا بد و ان يكون آحاد المتسلسل موجودة بالفعل متعددة و هذه الاشكالات التى مرت لا يرد على بياننا زيرا كه ما جهة تجددى قرار داديم و جهت ثباتى، و گفتيم كه حادث بالعرض مستند به حادث بالذات است و ثابت بالعرض مستند به ثابت بالذات .

[۴۸۱] قوله «ذوق قوة غير متناهية غير جسمانية...»^۱

چون خواهد مذکور شد بعد از اين كه فلك متحرك بالارادة است پس بايد در او ارادة واحده باشد كه متعلق به همين حرکت واحد شخصيه بشود و چون گفتيم كه اين حرکت اگرچه واحد است ولى در عين كثرة است پس بايد كه اراده آن نيز كه بالفعل واحد است به

تحليل عقلی اگر متجزی فرض کنی به هر جزئی از اراده يك قطعه از حرکت متحقق بشود که منطبق بشود اجزاء حرکت به اجزاء اراده و چون در جای خود محقق شده که از قوای جسمانی امور متناهیة بالمدة و العدة محال است که صادر شود نظر به تناهی قوای جسمانی پس باید او صاحب قوه غیر متناهیة غیر جسمانی باشد که این ارادات غیر متناهیة از او متعلق بشود به قطعات حرکات غیر متناهیة.

[۴۸۲] قوله «وینبعث عنها سائر القوی...»^۱

ای بالوسائط.

[۴۸۳] قوله «و کعبة المآرب النشویة...»^۲

ای التی يتوجه اليها الاشياء التی هی ذوی الحاجات والمراد من المآرب النشویة هی النمو فی الحيوان والانسان والنبات.

[۴۸۴] قوله «وعرش استواء...»^۳

ای کما ان نسبة محلها الذی هو المحدد الى الاجسام الکونیة نسبة سوائیة لکونه کرویاً ومحیطاً كذلك نسبة حرکتیة اليها نسبة سوائیة.

[۴۸۵] قوله «الرحمة الرحمانیة...»^۴

هذه اصطلاحات العرفاء، فالرحمة الرحمانیة عبارة عن الفيض المنبسط فی قوس النزول وعبارة اخرى هی عبارة عن قوس النزول، والرحمة الرحیمیة عبارة عن قوس الصعود وقد يطلقون على الاولى الرحمة الابتدائیة وعلى الثانية الرحمة الانتهایة وقد يطلقون ايضاً على الاولى الرحمة الدنیویة وعلى الثانية الرحمة الاخریة.

[۴۸۶] قوله «فی حال الحركة الحادثة...»^۵

کحركة زید فوق الارض مثلاً وحركة عمرو و غیر ذلك من الحركات الحادثة الکونیة.

۱. ۱۷/۱۷۳.

۲. ۲۱/۱۷۳.

۳. ۲۲/۱۷۳.

۴. ۲۲/۱۷۳.

۵. ۲۳/۱۷۳.

[٤٨٧] قوله «على [وجود] قوة سرمدية...»^١

القوة لها اطلاقات بينها الشيخ في كتبه^٢ والمراد منها هنا مبدء التأثير.

[٤٨٨] قوله «تكون واجبة الوجود...»^٣

فان القيت الوسائط فالمراد من القوة هو فعل واجب الوجود و فيضه وان لاحظت الوسائط فهي نفس الفلك.

[٤٨٩] قوله «يشبه طريقة الصديقين...»^٤

ولا يخفى انه مع ذلك ليس استدلال من العلة على المعلول بل بالعكس كما لا يخفى وجهه.

[الفصل الخامس : في ان السماء حيوان ...]

[٤٩٠] قوله «لا يتميز جزء من جزء...»^٥

لكونه متشابهة الاجزاء.

[٤٩١] قوله «فاذن قابلة للتبادل...»^٦

حاصله انه اذا فرض ساكناً والحال هذه يعرض له امكان التحرك فيكون ممكن التحرك.

[٤٩٢] قوله «و كل قابل للحركة لا بد لحر كته من مبدء...»^٧

و لقائل ان يقول ان القابل بما هو قابل كالهيو لي مثلاً نسبتها بجميع الفعليات نسبة سوائيه و حيث ذاتها حيثية القبول فاي حاجة لها الى المبدء مع ان ذاتها عبارة عن القبول. و يجاب نعم قابل بما هو قابل شأش همين است لكن صورة فرسية كه فعلية فرس است مثلاً

١. ٢٥/١٧٣.

٢. راجع طبيعيات الشفاء والنجاة.

٣. ١/١٧٤.

٤. ٣/١٧٤.

٥. ١٩/١٧٣.

٦. ١٩/١٧٤.

٧. ١٩/١٧٤.

بخواهد فعلیّۀ انسانیۀ حاصل بکند و صورۀ انسانیۀ در او حاصل بشود لامحالة محتاج است به مبدئی و ما نحن فيه ايضاً كذلك و هو ظاهر .

[۴۹۳] قوله «او طبيعیه . . .»^۱

الطبيعة هي المبدء للحركة والسكون والمبدء عبارة عما به الخروج من القوة الى الفعل .

[۴۹۴] قوله «في طبعه ميل . . .»^۲

مثلاً سنگی در ارض است نه میل به بالا دارد و نه مبدء میل اسباب میل می خواهد که از قبیل قاسر باشد مثلاً سنگی را که بالا انداختی بخواهد پائین بیاید هم مبدء دارد و هم میل و اما سنگی را که بالا انداختی مبدء دارد که قاسر باشد لکن میل ندارد .

[۴۹۵] قوله «الّا بمعاوق داخلی . . .»^۳

و میل طاعی مثلاً هر گاه کسی سنگ پنج سیری را بالا بیندازد و یاده سیری، البته پنج سیری در بالا رفتن اسرّع است از ده سیری . پس بطوّ ده سیری به جهت معاوق داخلی است که زیادتیی و سنگینی سنگ است و آن دیگری ندارد، با وجود آنکه قوه یکی است و داعی واحد است در هر دو .

[۴۹۶] قوله «بمرکزه و محیطه . . .»^۴

مرکزش همان مرکز زمین است که مرکز فلک هم هست و محیطش که خودش است به مرکز یعنی الی الوسط و محیطه یعنی من الوسط .

[۴۹۷] قوله «جرمانیتین . . .»^۵

نظر به اینکه جرمانیات عقل و شعور و اغراض ندارند و حاصل کلام این است که همینکه حرکت به میل طبیعی می شود طبیعی فرار می کند از موضعی که منافر است مر

۱. ۲۰/۱۷۴.

۲. ۲۱/۱۷۴.

۳. ۲۲/۱۷۴.

۴. ۲/۱۷۵.

۵. ۵/۱۷۵. فی المبدء والمعاد المطبوعة «جسمانیتین».

طبیعة خود را و طلب می کند موضع ملایم را بعد از اینکه یافت موضع ملایم را دست از او بر نمی دارد زیرا که شعوری ندارد تا ثانیاً غرض داشته باشد که آن موضع را دست بردارد و باز حرکت کند پس بایست همینکه رسید به آن موضع ملایم ساکن باشد و ایضاً هرگاه مطلوبش طبیعة حرکت باشد کلی حاصل می شود در ضمن فرد طبیعت و این حرکات متعدده متکثرة که افراد آن کلی هستند چه لازم است مر طبیعة و کلی حرکت در ضمن فرد حاصل شد پس ... تحصیل حاصل است.

[۴۹۸] قوله «لا يقتضيه طبایع ابداننا...»^۱

الفرق بين الطبيعة والطباع هو أنّ الطبيعة كما مرّ هي المبدء للحركة والسكون، واما الطباع عبارة عن مطلق الاقتضاء حتى يطلق على العقل الأول ايضاً.

[۴۹۹] قوله «سمّاها المعلم...»^۲

الضمير راجع الى حركة الفلك اي سمّا حركة الفلك من حيث كونها على نسق واحد بحسب اجزائه.

[۵۰۰] قوله «طبيعة و حرکاتها طبيعیّة...»^۳

یعنی چنانچه طبیعت عقل و شعور و اراده ندارد و لذا جمیع حرکاتش بیک نسق است به جهت فقد اراده که تخالف از تغییر ارادات بر می خیزد كذلك الفلك اگرچه اراده دارد لکن قوه دیگری که مخالف باشد قوه فلك را که به آن قوه اقتضای حرکت می کند ندارد و لذا جمیع حرکاتش مشابه هم است طبیعت نامیده و حرکاتش را هم طبیعیه نامیده.

[۵۰۱] قوله «تخیلیاً غیر فضلی...»^۴

چون در ظن بایست يك طرف فضل و رجحان داشته باشد بر طرف دیگر و لذا می گوید غیر فضلی. ثم ان القسر قد يكون في الحركة الجوهرية مثل اینکه شجر که متحرك بالجوهر است بریاری نقص می شود در همان حدّ می ماند این چون رو به کمال می رفت باز

۱. ۹/۱۷۵.۱

۲. ۹/۱۷۵.۲

۳. ۱۰/۱۷۵.۳

۴. ۱۲/۱۷۵.۴

می ماند. و قدیكون فی الحرکه الكمیة مثل شجر ایضاً که چون شجر را قطع کردی حرکت در اقطار می کرد قبل از قطع نکس پیدا می کند و كذلك در سمن و هزال که در مریض است که رو به سمن می رفت نکس می شود به جهت عروض مرضی و قدیكون فی الحرکه المستدیرة كما فی الجسم المدور که مدحرج است غلطانییدی. و لما ابطنا الطبع فی الفلك و قلنا انه ليس حرکته طبیعیة فحيث لا طبع ولا قسر اذ القسر عبارة عن خلاف مقتضى الطبعة و لكن يك سؤال باقى می ماند که چه ضرر دارد که حرکت مستدیره مستقیم باشد مثل جسم مدحرج جواب آن است که اشاره فرمود که یا من الجهة است یا الى الجهة است الخ.

[الفصل السادس : فی ان السماء انسان کبیر]

[۵۰۲] قوله «ارادة كلية...»^۱

و تفصیل این مقام آن است که آن کلی که مدرک فلك است یا قبل الطبیعة است که ارباب انواع باشند یا فی الطبیعة است كما فی اذهاننا یا بعد الطبیعة است و اخیر بر دو قسم است تارة بعد از ملاحظه یکی است یعنی مادون در او حاصل می شود کحصولها فی اذهاننا که انتزاع از جزئیات می کنیم و اخرى آن است که ترقی بکند در قوس صعود که باز به همان مرتبه ارباب انواع برسد اما الثالث و الرابع او برای فلك ممکن نیست زیرا که کلام در ادراك فلك است و مادون از او ناشی شده اند و اما الاول فکذلك زیرا که مادون نمی تواند مافوق را ادراك کند پس منحصر شد بثنائی که فی الطبیعة باشد یعنی فلك مشاهده ذات خود می کند و ادراك کلیات و ارباب انواع می کند و ادراك خودش عین ذاتش است و اگر کسی بگوید که مافوق او در ذهن او چگونه حاصل می شود با آنکه مادون است جواب گوئیم که مافوق ادراك مافوق می کند بقدر انزل و مافوق ادراك مادون می کند بوجه اعلی و اکمل و این است مراد از کلام بعضی که گفته: «ادراك المقاض علیه للمفیض بقدر الافاضة لا بقدر المفیض»

[۵۰۳] قوله «كتعلق النفوس الناطقة...»^۲

یعنی بدن فلک به منزله بدن انسان است و محل تدبیر و تصرف آن است که نظام اتمّ خیر در بدن دارد از روی جبلّیت و فطرت، و هل هناك ارادات متعدّدة نظراً الى تعدّد الحركات كما يدلّ عليه قاعدة كون منشأ اختلاف الآثار اختلاف المؤثرات ففي النار مثلاً احراقات او احراق واحد، لا يخفى أنّه يصحّ ان يقال هناك ارادات فحركات كما يقال هناك نارات فاحراقات و صحّ ان يقال ارادة واحدة فحركة واحدة متّصلة كما صحّ ان يقال نار واحدة فاحراق واحد.

[۵۰۴] قوله «وكلاهما امر عقلي...»^۱

ای مجرد.

[۵۰۵] قوله «شهوية ولاغضبية...»^۲

پس هر گاه در بین نوع انسان نیز اگر فرض بشود که قوه عاقله نبود و منحصر بود به قوه خیال که به او صلاح امور و فساد امور را تمییز بدهیم منحصر می شود به همان شهوت و غضب که به شهوت جلب منفعة و به غضب دفع مفسده نمائیم زیرا که مدرکات عقلیه نداشتیم بلکه همان دفع مفسده و جلب منفعة بود چنانچه غالب عوام همینطورند، بلکه از آنجائیکه شهوت زیاد می شود از حدّ متعارف، زنا می کنیم، حقیقة دفع منافر و مفسده از خود می کنیم به جهت اذیت او، پس او نیز قوه غضب است.

[۵۰۶] قوله «فلها مراد عقلي و ادراك كلّي...»^۳

ای مجرد.

[۵۰۷] قوله «امراً عقلياً...»^۴

ای مجرداً.

[۵۰۸] قوله «لا يخلو من مبدء عقلي يستمد منه و يشته به...»^۵

یعنی چون نفس فلکیة نیز شوق دارد بسوی کمال پس باید بالاتر از وجود را شایق

۱. ۵/۱۷۶.

۲. ۸/۱۷۶.

۳. ۱۰/۱۷۶.

۴. ۱۲/۱۷۶.

۵. ۱۷/۱۷۶.

باشد و بخواهد افعال وجود خود را متشبه به او بکند که مثل او بشود پس باید استمداد از آن مبدء عقلی بکند و متشبه به او بشود و مشتاق او بشود در تحریکات خود.

[الفصل السابع: فی ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً محضاً...]

[۵۰۹] قوله «لا تكون عقلاً محضاً...»^۱

الكلام هنا في فاعل الحركة الذي هو المبدء وليعلم أولاً أن تشخص الحركة يكون بامور: موضوع الحركة و فاعلها و غايتها، اما الفاعل فهو لا يكون عقلاً محضاً اذ العقل امر ثابت بالذات و الحركة امر متجدد بالذات ولا يستند المتجدد بالذات بالثبات بالذات و هو واضح و لا يكون طبعاً ايضاً اذ الطبع من حيث انه ليس له شعور فمقتضاه ليس الا الاوضاع الخاصة و الجزئية لا العامة و الكلية، اما الثاني فلنفرض عدم الشعور فيه و فهم الكليات و ادراكها انما هو بالقوة العاقلة فهو يختص بالانسان و ماشايه. و اما الاول فلان عديم الشعور او الاخص له الوضع الخاص الذي هو جزئي محسوس يصل الى مطلوبه و مقتضاه فلم يبق له مقتضى فيجب ان لا يتحرك بل يسكن والا لازم مي آيد ملائم را برهاند پی منافر برود، و بعبارة فارسية ايضاً هر طبعی که مبدء حرکتی است منظوری نیست او را الا تحصيل اوضاع لايقه مراد و همينکه به منظورش رسيد ساکن می شود مثلاً سنگی که در هوا است همينکه به کره زمین نازل شد و رسيد به مطلوب خود رسیده و آتش همينکه صاعد شد به کره خود رسيد ساکن می شود و اين حرکاتی که او در اين اوساط می کند همه مقدمه و وسيله وصول به مطلوب بودند پس فلك بنا بر اينکه مبدء حرکت او طبع فلکی باشد، همينکه حرکت کرد يك دوره را تمام کرد مطلوب خود را رسیده جميع اوضاع از برای او حاصل شده، اگر طبع فلك طبعی باشد که ممکن باشد نسبت جميع حرکات يك دوره بر او پس رو به بالا از سر گرفتن مقتضای طبع او نیست بایست ساکن بشود و اگر فرض شود که مقصود از حرکت آخر وصفی است که در آن با او تمام می شود اين اوساط همه وسيله بود فلك، و الحاصل مقتضای عديم الشعور حرکت خاصة جزئية محسوسه ای است که طبع مقتضى

اوست فاذا حصلت سکن، پس باید فاعل و مبدء حرکت فلك که حرکتش دائمی است امر بین الامرین باشد و او نفسانی است و هو المطلوب.

[۵۱۰] قوله «فاذا برء...»^۱

حرارت تفریق متفقات می کند پس آب هرگاه حرارت پیدا کرد متصاعد می شود به کره هوا و جسم لطیفی می شود. اگر برودت پیدا کرد منجمد می شود پس در حالی که حار است حرکت می کند به جهتی که در حال برودت حرکت به آن جهت نمی کند بلکه به جهت دیگر حرکت می کند پس در حالت برودت که جمود دارد بکره خود بهتر حرکت می کند از آنکه حار باشد.

[۵۱۱] قوله «عن الارادة الكلية...»^۲

و تفصیل الکلام فی هذا المقام آن است که اولاً تصور می کند متحرك مطلق حرکت را، پس کلی حرکت را، ثم ملاحظه می کند مبدء و منتهای حرکت را علی سبیل الاجمال و الکلی ای الاحاطة الاجمالية ثم يتصور حرکت جزئیة، پس آن حرکت کلیه است اول عبارت از کلی منطقی است، دوم احتمالی است که مقابل تفصیل است و يك حرکت جزئیة است که هر قطعه از حرکت است و بالجملة ای ما اليه الحركة که غایة حرکت است مشخص است، این منتهای حرکت امر معین معلومی است يك ارادة کلیة منبعث از نفس متحرك می شود به مطلق حرکت و چون ملاحظه مسافت معینه... تصور می کند حرکت بین المبدء والمنتهی از آن ساخت را علی سبیل الکلیة ثم جزء بجزء از ادوات جزئیة از نفس منبعث می شود و در هر ارادة جزئیة يك حرکت جزئیة متحقق می شود. و اگر منتهای حرکت معین نباشد مثل کسی که... می رود یا که در تاریکی چیزی گم کرده باشد غایتی را معین نکرده بلکه در هر جا یافت بشود بر می گردد پس نمی داند که منتهای حرکت او کجاست احتمال می دهد در يك فرسخی باشد یا ربع یا نصف فرسخ و هکذا باز این بیان جاری است زیرا که او منتهی و غایة معینه معنویه دارد که وصول به مطلوب باشد اگر چه غایت معینه محسوسه ندارد مثل قسم

اول و بالجمله پس ارادات جزئیة متکثره بر طبق حرکات متکثره منبعث می شود که هر حرکتی مسبب از يك اراده می شود که به تجزیه حرکت اراده نیز متجزی بشود و هر حرکتی مترتب بر يك اراده می شود و هر مقتضایی را مقتضی متحقق باشد که منطبق بشود اجزاء حرکت بر اجزاء اراده و هر سابقی معداً از برای لاحق باشد.

[۵۱۲] قوله «وَأَمَّا يَنْبَغُ مِنَ الْإِرَادَةِ الْكُلِّيَّةِ...»^۱

المراد من هذه الإرادة الكلية هنا الكلية بالمعنى الثانى كما مرّ مراراً، و از اینجا معلوم می شود که در حیوانات دیگر غیر از انسان اراده کلیه بمعنی اول نیست بلکه منحصر است به همان دو اراده یکی کلیه و دیگری جزئیة.

[۵۱۳] قوله «وَكذلك حال الحركة الطبيعية...»^۲

حاصلش این است که در طبیعت نیز میول و غایات جزئیة هست که میل کلی دارد به وصول الى الغاية که به منزله اراده کلیه در نفس است که او سبب حرکت می شود و چون حرکت کلی فی الجمله قریب به غایت بهم می رساند پس همان طبیعت به سبب قرب دیگری که به غایت بهم می رساند با میل طبیعی که دارد حرکت می کند اقرب می شود که هر مرتبه قرب ضم به طبیعت می شود يك حرکت جزئیة حادث می شود که آن حرکت جزئیة موجب وصول بسوی مرتبه دیگر می شود که او اقرب است از اول بسوی غایت و هکذا این در فهم جمهوری، و می توان بیان و کلام را در حرکت جوهریه جاری نمود به این طور که صدور متجدد بالذات که اعراضند از ثابت بالذات محل است پس بایست که در موضوع نیز که جوهر است يك حرکتی باشد که بواسطه حرکت او اعراض متحرك بشود و او مشتمل باشد به درجات عدیده و خود امر ثابت متصل باشد صاحب درجات که از هر درجه و مرتبه متحرك بشود به مرتبه دیگر و هکذا.

[الفصل الثامن: فى ان حركة السماء لا بدّ فيها من محرك مفارق...]

[۵۱۴] قوله «فى ان حركة السماء...»^۳

۱. ۱۵/۱۷۷.۱

۲. ۲۴/۱۷۷.۲

۳. ۷/۱۷۸.۳

الكلام هنا فى المبدء الغائى للفلك وبعبارة اخرى القوة كما ان فى الانسان على قسمين احدهما على انها فاعلة والثانى على انها باعثة فكذلك فى الفلك اما الاول فقد مر فى الفصل السابق و غرضه فى هذا الفصل بيان الثانى فالكلام هنا فى مبدئه الغائى اى الذى هو باعث على حر كته، وبعبارة اخرى المشتاق اليه للحركة اى الذى يتصوره ويشتاقه ويتحرك اليه حتى يصل اليه .

[٥١٥] قوله «لحقارتها بالنسبة اليه...»^١

اذالمقصود يجب ان يكون اشرف من القاصد حتى يستكمل ذلك القاصد بذلك المقصود ويتم بعد كونه ناقصاً و الا لما يكون لحركته فائدة ولذا قالوا ان واجب الوجود لا يكون فاعلاً بالقصد . فان قيل لا يجب ان يكون المقصود اشرف بل يجوز انقص ايضاً فبانضمام ذلك المقصود الانقص قديكون المقاصد اشد شرفاً و اتم بعد كونه تاماً فإى ضرر فيه؟ . قلنا: نعم لكن هذا حسن فى المركات الاعتبارية فأنه لاريب ان التسعين بانضمام العشرة يكون مائة مع ان التسعين كان واجداً للعشرة ايضاً والعشرة مابين الوجود مع التسعين وليس الكلام فيها بل الكلام فى الاستكمال بالحركة فيما هو ناقص بحسب الوجود الناقص له اى فيما يحصل للنقص والعالى اتحاد فى الوجود كما يلاحظ فى قوس الصعود ويتم ذلك الوجود الناقص باستكماله بالاشرف وهذا لا دخل له بالمركب الاعتبارى الذى يتحقق بالانضمام، نعم لو كان فى المقام ايضاً ناقص بحسب العود مثلاً يجرى البيان فيه ايضاً لكنه ليس كذلك كما لا يخفى وبالجملّة الفائدة من الحركة ليس الاستكمال بالعالى وتشبه الدانى بالعالى وتامية الناقص والا لا يكون للحركة فائدة ومعنى .

[٥١٦] قوله «لان وصوله فيضه اليه...»^٢

واجب الوجود واجب الوجود بالذات وللذات و واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، و فاعل بالنسبة الى العقل الاول فاعلاً بالايجاب بل يقال ان كل عامل بالنسبة الى ماتحته كذلك اى فاعل بالايجاب، و فيضه يصل اليه و الامكان الذاتى الذى فى العقل الاول

مثلاً أنما هو بالنسبة الى ما فوقه وهو واجب الوجود لا ماتحته اى العقل الثانى كيف فإنه علته وكذا الكلام فى العقل الثانى بالنسبة الى الثالث والثالث الى الرابع وهكذا، فكل كمال يصل فيضه الى السافل وكذا الكلام فى الفلك بالنسبة الى مادونه.

[٥١٧] قوله «فلانها كائنة فاسدة...»^١

غرضه من الكون والفساد هو تبدل الصور و عروض التغييرات لا المعنى المعروف حتى يقال انه ره لا يقول بالكون والفساد بل يقول بالحركة الجوهرية والحركة الجوهرية لا يختص بالعوالى، ولاريب ان الكون والفساد بمعنى تبدل الصور ليس فى السماوات كما هو واضح.

[٥١٨] قوله «لانسبة بجرمها الى فلكها...»^٢

لا يقال ان عظم الجثة لا يدل على عظم القدر فإى معنى لقوله لانسبة لجرمها الى فلكها، قلنا: لما ساق كلام أولاً فى الجسم والطبيعة فلذلك ساق الكلام بهذا المنوال مع ان السفليات بتدبيرات العلويات.

[٥١٩] قوله «فكيف يكون الغرض» الى قوله «خسيسة»^٣

إى فكيف يكون للنواقص الاتمية بالامور الخسيسة مع ان الاتمية رجعت الى العلية والمعلولية، فان هذا غير ممكن بين السفلية والعلوية.

[٥٢٠] قوله «والكامل منه...»^٤

إى فى المواليد، وليس المراد هنا من الكامل الانسان الكامل كالانبياء بل المراد الكامل من المواليد نظراً الى كون المواليد على قسمين انسان وغير انسان. هكذا قرره الاستاد^٥، والعبارة على الظاهر لاتساعده كما لا يخفى. وكيف كان فاكثر الانسان ناقص إى ليس له الآقوة تخيلية ومدر كاته أنما هو المحسوسات اذ ليس له بعد قوّة عقلية يدرك

١. ١٤/١٧٨.

٢. ١٦/١٧٨.

٣. ١٩/١٧٨.

٤. ٢٠/١٧٨.

٥. هذا فى متن التقريرات، فالمراد من الاستاد استناد الآقاعلى مثل الميرزا احسن النورى والملا آقا القزوينى والملا جعفر اللاهيجى و....

بها المعقولات وبالجمله من الانسان من له قوة خيالية فقط بمعنى انه قد حصل له العقل بالملكة اى يكسب الاشياء بالبيدييات الاولى فيحتاج الى القوى الظاهرة باقسامها والباطنة باقسامها والعلم البشرى فى لقاء العلوم وغير ذلك وليس له بعد قوة كسب الامورات بالنظر والفكر حتى يمكن له ان يكتسب المجهولات من المعقولات . وان ابقينا العبارة على ظاهرها وارادنا من الكامل نفوس الانبياء، نقول معنى قوله انه لا يتفك عن اختلاف الاحوال ان الانسان الكامل ايضاً وان بلغ ما بلغ يحتاج فى عالم البشرية الى تنمية و تغذية وقوى ظاهرة وباطنة من الماسكة والجاذبة والنامية والغاذية ويصح ويمرض... ويسمن ويؤثر فى بدنه آلة الجرح ويؤلم وغير ذلك وان كان ذلك الانسان عالياً بحسب نفسه الا ان الافلاك بحسب البدن احكم كما يدل عليه قوله تعالى «والسبع الشداد»^١ كيف لا وقد وقعت فى قوس الصعود و الانسان قد وقع فى قوس الصعود . وقد يجاب عن ذلك انه كنت سلمت كون نفسه اعلى فقد ثبت المطلوب من ان المقصود انه لا بد ان يكون اعلى وان كان الكلام فى بدنه فكذلك فان بدن هذا الانسان يحفظ لمادته كما هو الشأن فى كل العوالى من دون حاجة الى ما ذكرت من الامور، الاترى الى امير المؤمنين (ع) كيف اقتصر على اكل منات عديدة من الشعير فى جميع عمره وهل تقول انه كان لحفظ البدن والمادة.

[٥٢١] قوله «ما فيها شئ من القوة»^٢

ففى الفلك ليس الا قوة الحركة والوضع الذى نسمى بهيولى الفلك حيث انه وقع فى قوس الصعود ولان التغير والتجدد هو المعيار، والفرق بين القوتين ظاهر لا يخفى الاترى انه ليس للعقول تغيير اصلاً فليس لها هيولى، والا فجميع فعلياته موجودة.

[٥٢٢] قوله «لاجل ما هو الاشرف...»^٣

من الاشرف يعنى هرگاه اخس را هم قصد كنى به جهت خاطر آن است كه يك اشرفى ديگرى كه او اشرف از اين اشرف است تحصيل كند كه او وسيله و دريجه بسوى او باشد.

١. ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد، يوسف / ٤٨.

٢. ٢١/١٧٨.

٣. ٣/١٧٩.

[۵۲۳] قوله «والألزم توافق الافلاك...»^۱

مثلاً اگر مقصود همه افلاك همان وصول به جسم فلك الافلاك باشد پس هردانی غایتش عالی اوست و آن عالی نیز غایتش عالی است، و هکذا پس غایه فلك اول ثانی است و غایه ثانی ثالث است و هکذا که غایاتی در این اواسط هست لکن غایه الغایات همان فلك الافلاك خواهد شد پس چون غایه همه يك شیء شد باید همه بيك جهت حرکت کنند، لازم می آید توافق افلاك در حرکت زیرا که جمیع اوضاع از برای آنها حاصل می شود پس اختلاف حرکات به حسب جهت چرا خواهد شد پس غایه فلك جسم فلکی نباشد.

[۵۲۴] قوله «ولا اعراضاً قائمة بالاجسام...»^۲

زیرا که در وقتی خود اجسام نتوانند اعراضشان چگونه می توانند بشوند.

[۵۲۵] قوله «لانفسانية...»^۳

زیرا که نفس من حیث هونفس ریشه اش به بدن و جسم بسته است او نیز نمی شود که غایه حرکت باشد.

[۵۲۶] قوله «ولا ما هو اخس منها...»^۴

و هو الاعراض.

[الفصل التاسع: فی اثبات كثرة العقول]

[۵۲۷] قوله «لكانت نسبة بعض اجرامها...»^۵

حاصلش این است که چنانچه جرم واحد اجزایش به هم متشابهند هرگاه اجرام متعدده نیز از نوع واحد باشند خواهند متشابه شد. پس چنانچه جرم واحد اجزایش متصل است، بایست اجرام متعدده نیز متصل باشند زیرا که همه آن اجرام متحدند در طبیعت یعنی

۱. ۴/۱۷۹.۱

۲. ۶/۱۷۹.۲

۳. ۸/۱۷۹.۳ فی المبدء والمعاد المطبوعة «الانفسياً».

۴. ۸/۱۷۹.۴

۵. ۱۵/۱۷۹.۵

در صورت نوعیه و سببی نیست از برای انفصال مگر تباین و تعدّد طبیعه.

[۵۲۸] قوله «لكانت الكل متواصلة...»^۱

و اما قال لكانت الكل متواصلة و لم يقل لكانت الكل منفصلة مع ان نسبة الاتصال و الانفصال الى الطبيعة واحدة ليس فيها اتصال و لا انفصال لان الانفصال هو الذى يحتاج الى السبب والدليل و بعبارة اخرى تكثرو تعدد دليل مى خواهد نه وحدة و اتصال.

[۵۲۹] قوله «وهذا كما ان الماء لا يختلط...»^۲

لا يخفى ان هذا البيان بمجرده مع تمثيله بالماء والدهن لا تكون برهاناً كافياً فى المطلب، زیرا که مى توان منتقض او بدو قطعه از يخ که هر دو متشابه باشند یکدیگر را پس گفته مى شود که اين قطعه كما اينکه اجزاء هريك اتصال دارند كذلك اين دو قطعه نیز بايد متصل به هم باشند يعنى مامر من اتحاد الطبيعة، و اما اختلاط ماء به ماء به جهت رقت قوام آنهاست و سيالية جسم ماء است که تداخل مى کنند يکى داخل در ديگرى مى شود اين دليل بر اختلاف طبائع افلاك نمى شود و اما اينکه روغن به آب مختلط نمى شود به جهت آن است که روغن جسم خفيفى است و ماء جسمى است ثقيل، هريك چون ميل به مرکز مى کنند آب مى زند آن خفيف را به جهت ثقالتى که دارد بيرون و خود داخل تحت مى شود که به مرکز برسد مثل خيك پر از هوا که بگذارى در ميان آب. فالاولى ان يقال ان التعدد والتكثر اما مستند بالقابل او بالفاعل او بالذات اى بالماهية او بلوازم الذات اى لوازم الماهية وليس شئ منها فى الافلاك، اما الاول فلان المفروض انه ليس فى الافلاك قابل و هو ظاهر، و اما الثانى فلان المفروض ان فاعل كل الافلاك واحد و هو واجب الوجود و اما الثالث فلان المفروض ان الطبيعة واحدة فى الكل و اما الرابع فلان لازم الطبيعة الواحدة واحد فمن اين جاء التكثر فى الافلاك.

[۵۳۰] قوله «وثانيها ان بعضها اسفل وبعضها اعلى» الى قوله «لكان قابلاً للحركة المستقيمة»

الى قوله «وقد بان استحالة ان يكون فيها قبول تلك الحركة»^۳

۱. ۱۶/۱۷۹.۱

۲. ۱۸/۱۷۹.۲

۳. ۴/۱۸۰-۲۱/۱۷۹.۳

ما قالوا من أن الفرق بين الوجود والوجود اعتباري فمرادهم من الوجود هو وجود العلة لا وجود المعلول كما توهم. نعم اذا لوحظ جهة مصدرية العلة ولوحظ وقيس الى المعلول يكون ايجادا وتحصل هناك العلوية والمعلوية التي هما من الامور المتضايقة و اذا لوحظ جهة صادرة المعلول يكون وجوداً وبالجملة لانهم الفرق بين فعل العلة ووجودها.

الثانية: ان الوضع عبارة عن نسبة الجزء والكل الى الخارج والمركب من هذين الامرين يسمى بالمقولة وكل واحد منهما يسمى بجزء المقولة وهو واضح والوضع من مشخصات الموضوع الذي هو الجسم ومشخص الشيء لا ينفك عن ذلك الشيء فيكون لازماً لذات ذلك الشيء.

الثالثة: ان الجسم حيثية ذاته حيثية الوضع بمعنى ان الوجود الذي للجسم وجود خفي وبعبارة اخرى ان الوضع ذاتي للجسم اذا الوضع اما ما خوذ في ذات الجسم او من الامور العارضة له فان كان ذاتياً فهو وان لم يكن ذاتياً له بل امراً عارضاً له، فتحقق هذا العارض لذلك المعروض يحتاج الى حيثية اخرى تقييدية منقسمة الى ذلك الجسم حتى يتحقق ذلك العارض له فتلك الحيثية ان كانت ذاتية للجسم ثبت المطلوب والاف يحتاج الى حيثية اخرى فان كانت تلك الحيثية ذاتية والآلي حيثية اخرى فان ذهب الى غير النهاية فيتسلسل وهو باطل فلا بد ان ينتهي الى حيثية كانت تلك الحيثية حيثية الوضع وكانت ذاتية للجسم ومن لوازم ذاته للزوم انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات فتكون تلك الحيثيات المتوسطة ايضاً ذاتية لازمة لذلك الجسم اذ جعل متعلق بالوجود والذات ولوانهما مجعولان بوجود واحد وليس للملزوم وجود ولللازم وجود آخر بل لهما وجود واحد اي هناك وجود واحد هو وجود الملزوم واللازم معاً فاذا كان كذلك ثبت ان للجسم والوضع معاً وجود واحد فكما ان ذلك الوجود وجود الجسم كذلك وجود الوضع ولذا قالوا ان الوضع من مشخصات الموضوع الذي هو الجسم فظهر ممّا ذكرنا ان الجسم امر ذي وضع لا وضع مخصوص بل وضع ما.

الرابعة يجب ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة تامة في كل نشأة كانا فلو كانا من العقول فلا بد من مناسبة عقلية وان كانا من سنخ الاجسام فلا بد من مناسبة جسمية وان كانا من نشأة الوضع فلا بد من مناسبة وضعية وهكذا. مثلاً بايد در ميان واجب الوجود كه علة العلل است و معلولش كه عقل اول است كمال مناسبة باشد [تا] ترجيح بلا مرجح لازم

نیاید یعنی بحیثیتی باشد که این معلول معین در مرتبه ذات علّة متعیّن و متحقّق باشد به این معنی که جهت ذات آن علت جهت اقتضائیه این معلول معین باشد تا این معلول نیز جهت ذاتش جهت مقتضائیه آن علت باشد و معنی کمال مناسبت بین الاولّ تعالی و بین عقل اولّ این است که ممکن نباشد صدور غیر عقل اولّ از او یعنی واسطه دیگری نماند و مراد از تعیّن این معلول در مرتبه ذات علّت این است که این علّت دارای جمیع کمالات آن معلول باشد بوجه اعلی و معلول جمیع کمالات علّة را داشته باشد بوجه انزل و معنی انزلیّت علّت در مرتبه معلول این است که این معلول منبعث و ناشی از آن علّت بشود که به جمیع ذاتش حاکی از آن علّت باشد و مرآت کمالات آن علّت باشد چنانچه عقل اولّ نسبت به واجب الوجود همین حالت را دارد و معلول عقل اولّ نسبت به عقل اولّ همین حالت را دارد که عقل ثانی است پس عقل اولّ کمال مناسبت با عقل ثانی دارد نه با ثالث زیرا که شیء دیگری متخلّل و واسطه است که او ممکن بود صادر از عقل اول بشود که او عقل ثانی است پس عقل ثالث نمی تواند صادر از عقل اول بشود زیرا که مناسبت تأمّه در میانه آنها نیست به جهت آنکه ممکن است شیء بالاتر از او از عقل اولّ صادر شود که کمال مناسبت با او دارد.

سپس هر گاه جسمی از جسمی صادر بشود یعنی یکی موجد و علّة دیگری باشد در میانه آن دو نیز باید کمال مناسبت باشد و کمال مناسبت این جسم با آن جسم آن است که چنانچه علت ذی وضع است بایست معلول نیز ذی وضع باشد و هکذا و وضع فعلی این جسم که علّة است با اجسام دیگر مدخلیتی به معلول ندارد باید با معلول وضع داشته باشد تا فعل و انفعال حاصل شود، فرض این است که هنوز که معلول موجود نیست فمّن این جاء الوضع و المحاذات بینهما پس کمال مناسبت بینهما محقق نیست زیرا که وضع نیز از جمله کمالات ذی وضع است، پس متعقل نمی شود مصدریه این و صادریه او از این. و ایضا نمی شود در اجسام که آنکه علّت فرض شده و معلول در او متحقّق باشد بنحوا علی زیرا که نشاء کمّ و مقدار است و تباین نمی شود یکی دارای دیگری باشد بخلاف نشاء العقول که فعلیاتشان هم کمالات است.

و مخفی نماند که اگر کسی بگوید که فرض می کنیم اگر چه این فرض محال است و واقع نیست و لکن فرض محال محال نیست که واجب الوجود يك جسمی را خلق کرد

اولاً مثل فلك الافلاك مثلاً این بیان علیت و ایجاد که مذکور شد در آن يك جسم نمی توان جاری کرد زیرا که وضع متحقق نیست پس باطل شد قول ایشان که در جسم وضع معتبر است و ذاتی اوست و منفک از او نمی شود، جواب گوئیم که جسم غیر ذی وضع ممکن و محض فرض است مثلاً اگر کسی فرض کند شريك باری را واجب و واجب باطل نمی شود و سبب عدم امکان جسم غیر ذی وضع این است که چون افلاك از ابداعات است و ابداعات دفعی خلق شده اند زمان در آنها نبوده پس فلك ما تحت كالثوابت یا معلول فلك الافلاك است و او علّة است یا آنکه شی دیگری علت است و علی ایّ التقديرين با فلك الافلاك بایست خلق شده باشند و الاّ لازم می آید خلأ و خلأ محال است بالاتفاق سپس لامحالة اجسام ذی وضع هستند.

ثم يقال ايضاً که چون جسم حیثیة ذاتش حیثیة تقدّر و امتداد است سپس فرض می کنیم خطی را دو ذرع باید بنا بر بیان مذکور در هر جزء بالقوة از او جهت اقتضائی باشد و چون گفتیم که باید مناسبت و تشابه در میان فاعل و مفعول باشد لازم می آید که معلول نیز بقدر دو ذرع باشد به جهت کمال مناسبت و اقتضاءاتی که در علت فرض شد سپس آن نقص و نزولی که در معلول معتبر است او فوت خواهد شد زیرا که لازم می آید که متساوی باشد که معلول متساوی علت باشد و این صحیح نیست.

[۵۳۲] قوله «فی موجود آخر...»^۱

لأنه يلزم ان يؤثر الموجود فی المعلوم و يفعل و ينفع.

[۵۳۳] قوله «بل مادة الجسم الاول...»^۲

واعلم انّ ما مرّ من عدم كون جسم علّة لجسم آخر انما هو فی العلّة الايجابية لا الاعدادية لأننا اذا نفينا العلّة الموجبة عن الاجسام يثبت العلّة الاعدادية فاذا كان كذلك فلا بد ان يعلم امور ثلاثة: الاستعداد و الاعداد و المراد منهما و الافضة و الايجاب. فاعلم اولاً ان نسبة الهيولى الى الكلّ على سواء و ليس لهما تحصيل و كمال و فعلیّة الاّ بالصور و ليست الصورة

المعينة شرط في تحصلها بل يكفي في تحصلها لحق صورة ما وهذا واضح، فإذا تحصل لها صورة وخرجت عن ايهامها فلها سلوك ثانياً الى الصورة الاخرى للشوق الذي فيها فالهيولى متلبسة لهذه الصورة فالاستعداد امر وجودى وهو الحالة التى تحصل للهيولى باعتبار حصول صورة فيهما توجب القرب بفعلية اخرى والصورة مجعول بالذات وتلك الحالة مجعولة بالعرض وقد يطلق الاستعداد على نفس القوة فتكون مرادفاً للهيولى وكيف كان فيكون لها استعداد بالنسبة الى الصورة اللاحقة لا الموجودة، ولا بد أن يعلم ان الصورة التى لها سلوك اليها وتريد تحصيلها وحصولها فيها وبمعنى حصولها فيها هو المراد باستعدادها لتلك الصورة كالنطفة الانسانية بالنسبة الى الصورة الانسانية بخلاف مالم تسلك اليها كالنطفة الانسانية بالنسبة الى الصورة الفرسية وهو واضح وهذا هو المراد بالامكان الاستعدادى ايضاً. اذا عرفت ذلك فنجرى الكلام فى النطفة ويقاس عليهما غيرها، فنقول: ناچار هيولى شوق دارد كامل كه مستكمل بشود بصور آنا فناً على الدوام ماداميكه قوس صعود هست پس على الدوام صورتى راها مى كند در پى اخذ بصورتى ديگر است پس جسم نطفه متحرك مى شود بالجواهر يعنى بالذات كه محرك ذات همان جسم است آنا فناً صور متبدل مى شود مى آيد نفس نباتى پيدا مى كند و باز متحرك مى شود نفس حيوانى پيدا مى كند اين هميشه... است متحرك مى شود نفس ناطقه پيدا مى كند چون طفره جايز نيست جميع عوالم را طى وسير مى كند بحركه جوهرية تابه نفس ناطقه مى رسد.

لكن حركت جوهرية دو قسم است: يكي آنكه رفع مانع مى كند به اين معنى كه نفس نباتى مثلاً مانع در حصول نفس حيوانى است در او، پس او را اولاً اخذ مى كند كانه رفع مانع از حصول نفس حيوانيه مى شود و اعداد مى كند او را از براى نفس حيوانيه و كذلك الصورة الحيوانية بالنسبة الى الصورة الانسانية. دوم آنكه امداد از خارج است كه باعث سرعت در حركت جوهرية مى شود نه آنكه خارج از حركت جوهرية بشود مثل اينكه سنگى از بالا مى آيد كه به زمين برسد در حين آمدن كسى دستى به او مى زند كه به سرعت به زمين برسد، و بالجملة سرعت در حركت جوهرية از فتر فتر نيست اگر چه مثلاً از قسر قاسر باشد مثل ازدياد حرارت مفرطه ناشيه از اغذية حاره مفرطه يا بارده و لذا است كه زن هشت ماهه مى زايد و نمى ماند، اين هر دورا معدّات مى نامند كه فواعل معده اند و اينها شرط ايجاب و

افاضه صورتند از جانب مفیض حقیقی و این حوادث یومیه که واقع می شود نظر به اینکه هر حادثی باید مستند به علت باشد پس باید مستند بشوند به حادث بالذات که او واسطه در ربط حادث به قدیم است نظر به جهت ثبات که دارد و الا لازم می آید حدوث قدیم، پس آن حرکت جزئیة با این اعداد خارجی که مذکور شد سرهم رفته شرط افاضه و ایجاب و صورۃ دادن واجب الوجود است اذلا مؤثر الاله پس مجاورت و محاذات و وضع شرط در افاضه و ایجاب هستند پس معلوم شد که فواعل اعدادیة شغلشان همین شرطیه اند که معدند هیولی را از برای افاضه.

[۵۳۴] قوله «ثم ان النار ليست بجسم اول...»^۱

مراده بالنار هی النار الکونی التي فی عالم الکون و الفساد لالنار الاصلی.

[۵۳۵] قوله «لا بالعوارض...»^۲

زیرا که آن متعدد می شود به تعدد عوارض پس آن متعدد بالعوارض اصنافند پس گوئیم این عرض یا لازم این اصناف است یا عرضی است مفارق اگر لازم باشد محال است که عارض شود صنف را و حال آنکه در نوعش نباشد پس باز موجب تکثر نوع نمی شود و اگر مفارق باشد شأن مفارق تجدد و حدوث و زوال است یعنی اگر حادث شده قابل زوال است اگر نشده قابل حدوث است، مخفی نماند که این بیان از مصنف قدس سره نفی نمی کند این احتمال را که چه ضرر دارد که در يك عقل مثلاً جهات عدیده باشد که از هر جهتی يك فلك صادر بشود.

[۵۳۶] قوله «فيكون التفات كل واحد من...»^۳

یعنی چون حرکت نیست الا در قوس صعود و بس، پس اگر هر يك شوق دارند به استكمال بعلت خودشان و نظر به تطابق قوس الصعود و النزول هر يك از افلاك يك علت قریبه دارند هر چه صعود کنند به علت قریبه دیگر می رسند، پس در هر مرتبه که به آن علت قریبه که رسیدند علت و معلولیه از میان آنها می رود نسبت به علتی که مافوق او است که قریب به

۱. ۱۲/۱۸۰.

۲. ۲۱/۱۸۰.

۳. ۱/۱۸۱.

اوست علیة و معلولية باقى است و هكذا تا آنکه چون غاية الغايات واجب الوجود است که علة العلل است که آنجا تطابق قوسین تمام می شود و منتهی می شود به او پس دو نظر و ملاحظه باید کرد یکی به جهت و حدة پس علت در همه و احد است زیرا که در او کثرتی نیست پس همه يك علت دارند. دوم نظر کثرة پس هريك علتی دارند که علل متعدده است.

[۵۳۷] قوله «بحسب كثرة الجهات العقلية والنفسية...»^۱

مراد به این جهات همان عقولند که واسطه در فیض هستند.

[۵۳۸] قوله «الحجب النورية...»^۲

و هی المراد من هذه العقول ايضاً و هذه اقتباس من كلام الشيخ الشراق^۳ الذى اقتبس ايضاً من الحديث.^۴

[۵۳۹] قوله «لو كشفت...»^۵

یعنی هر گاه از میان برداشته بشوند.

[۵۴۰] قوله «سبحات...»^۶

یعنی انوار.

[۵۴۱] قوله «كمال انتهى...»^۷

مفعول لقوله لا حترقت.

[۵۴۲] قوله «مباشر يحررها...»^۸

ليس المراد هنا القوة... على انها فاعلة او على انها باعثة بل المراد منه هو المزاوول مثل اینکه نفس انسانی فاعل مزاوول است و بدن فاعل مباشر.

۱. ۵/۱۸۱.

۲. ۵/۱۸۱.

۳. شهاب الدین السهروردی: حکمة الاشراق.

۴. فی المناجات الشعبانية «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و اتر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة فتصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک».

۵. ۵/۱۸۱.

۶. ۶/۱۸۱.

۷. ۶/۱۸۱. فی المبدء و المعاد المطبوعة «کمال ینتهی»

۸. ۹/۱۸۱.

[۵۴۳] قوله «كتحرك المعلم للمتعلم...»^۱

بهتر این بود که بگوید كتحرك المعشوق للعاشق زیرا که این دو قسم می شود یکی آنکه كما اینکه متحرك حرکت می کند كذلك محرك نیز حرکت می کند مثل معلم و متعلم. دوم آنکه متحرك حرکت می کند بدون محرك مثل عاشق و معشوق، زیرا که معشوق حرکت نمی کند بلکه عاشق حرکت می کند و لعل قول خودش «من غير التفاوت»^۲ اشاره به همین باشد.

[۵۴۴] قوله «ليترقى الهمم العالية...»^۳

اشاره الى قوس الصعود.

[الفصل العاشر: في كيفية تحريك العقول المجردة للأجرام الفلكية...]

[۵۴۵] قوله «فمطلوبها ان كان امراً جزئياً...»^۴

لما ثبت ان الفلك متحرك بالارادة فلا محالة لا بد لكل متحرك بالارادة في حركته مما اليه الحركة وهو الذي يسمونه بالمراد وبالغاية ولما كان المفروض كونه مريداً فلا يمكن ان يكون المراد الحركة من حيث هي اذ الحركة كما مرّ كمال لجسم طبيعي لا كمال ثاني يتحرك اليه والى تحصيله، فالمراد اما امر كلي او جزئي وعلى التقديرين صور علمية خيالية او عقلية لا يمكن ان يكون صوراً جزئية خيالية اذهى اما جزء من اجزاء حركته اولاً، لا يمكن ان يكون الاول زیرا که یا به او می رسد پس باید ساکن بشود یا نمی رسد پس باید ناامید بشود باز باید ساکن بشود، از آنجائی که علم دارد که نمی رسد، یا می رسد زیرا که رجاء و گمان مستلزم جهل مرکب است در فلك، فلك از مبدعات است، جهل در آنجا نیست. و اگر حرکت کلیه باشد پس همینکه در ضمن يك فرد حاصل شد باز باید ساکن بشود و اگر تمام الحركة باشد پس اگر همه آن حرکات را اگر چه غیر موجود باشد در مخیله اش هست پس همه از برای او در قوه

۱. ۱۲/۱۸۱.

۲. فی الاصل: «من غير تفاوت».

۳. ۱۵/۱۸۱.

۴. ۲۲/۱۸۱.

خیالیه اش حاصل و صور علمیه است در بالا که تحصیل حاصل است، و اگر نه چنین است بلکه جزء فجزء حاصل می شود او در متخیله اش بطوری که يك جزء را تصور می کند پس حاصل می شود باز شایق و طالب حرکت دیگر می شود، پس تصور می کند لازم می آید سکونی متخلل بشود در آنجایی که تصور حرکت دیگر می کند و از این لازم می آید که محددالجهات محددالجهات نباشد زیرا که جمیع حوادث مستندند به متجدد بالذات، پس باید محددالجهات دیگری باشد که سکون متخلل مذکور را حرکت او ظرف و زمان باشد و حال آنکه ثابت شد که يك محددالجهات زیاده تر نداریم و همه زمانیات و تجددات منتهی به حرکت او می شوند و او ظرف است از برای حوادث. پس مراد کلی عقلی باشد و او تشبیه به علت است با اختلاف مراتب شده و ضعفاً که به هر مرتبه که می رسد استکمال حاصل می شود طالب بالاتر از او می شود یعنی در هر مرتبه تشبیه به علت حاصل می شود باز طالب اعلی می شود.

[۵۴۶] قوله «یوجب ان یکون له انفس...»^۱

یعنی در باب نفس خواهد آمد که او از روی ادراک کلی اثبات نفس ناطقه می کند از برای انسان نه بالعکس.

[۵۴۷] قوله «لان المظنون غیر دائم...»^۲

زیرا که شاید حمد و ثناء نکردند و علاوه بر این عالی طالب دانی نمی شود.

[۵۴۸] قوله «وکان سلیم الطبع یحدس...»^۳

یعنی خود از جنس غایت نتواند بشود چگونه حمد و ثنای او می شود.

[۵۴۹] قوله «فهو لنیل امر متجدد دائم...»^۴

و آن امر تشبیه به علت است که او آناً از برای او هست و لذا کمالات او آناً حاصل است فلذا است که حرکت هم دائمی است مثل کسی است که طالب دنیا یا طالب علم باشد که پس هزار تومان را به نظر می کرد همینکه تحصیل کرد طالب پنجاه هزار تومان می شود و

۲/۱۸۲.۱

۳/۱۸۲.۲

۵/۱۸۲.۳

۸/۱۸۲.۴

هكذا حالت سیری ندارد، پس فلك نیز حرکت می کند تا برسد به مطلوب پس منقطع نمی شود حرکت او مگر به انتفاع موضوع که «يوم تبدل الارض [غير الارض والسموات]»^۱ «والسموات مطويات»^۲ می شود و «اذا انشقت السماء»^۳ بشود که حرکت مستقیمه در فلك جایز نیست شاید مراد از انشقاق انتفاء موضوع باشد اگر نفس فلك باقی باشد كنفس الانسان فی النشأة الاخری لكن حرکت نفسانیة می شود نه جسمیة فلكیة زیرا که مستند حوادث دنیویة بود نه اخرویة و در آخرت هم نفوس فلكیة ممتازند از انام كنفوس الانسانیة زیرا که امتیازشان می تواند از این جهت بشود که از قبل ماده آمده یعنی اولشان مادی بوده است.

و ایضا دلیل بر دائمیة حرکت آن است که اگر منقطع بشود لازم می آید انقطاع فیض فیاض واجب الوجود، زیرا که همین حوادث فیض واجب است لكن نظر به اینکه متجدد بالذات مستند به ثابت بالذات نمی تواند بشود و لذا است که سماء را خلق کرد که او واسطه در فیض باشد زیرا که جمیع حوادث به حرکت آنها مستند است.

[۵۵۰] قوله «والمتشبه ليس بجرم فلكي ولا نفس...»^۴

اما جرم فلكی نیست، اولاً بیان شد در جرم فلك الافلاك جاری می کنیم می گوئیم که اگر متشبه به جرم فلكی باشد مفروض این است که جسم و جرم دیگری بالاتر از خود ندارد و اگر پائین تر از خود را بخواهد متشبه بشود نمی تواند زیرا که لازم می آید استكمال و عالی از دانی مستكمل نمی شود پس باید به امر عقلی بشود. و ثانیاً جاری می کنیم در افلاك دیگر و می گوئیم که غایة یا در همه آنها فلك الافلاك است یا در بعضی آنها اوست و در بعضی دیگر امر عقلی است و یا در هر يك غایة فلكی مافوق خودش است اگر اول باشد ثبت المطلوب و تشابهت الحركات زیرا که او طالب امر عقلی است. شی طالب طالب طالب است و اگر در بعضی است پس در آن بعض ثبت المطلوب و تشابهت الحركات و اگر در آن بعض است که طالب جسم مافوق است که متشبه به او بشود یعنی هر چه او می کند او نیز بکند و اگر هر

۱. ابراهیم/۴۸.

۲. الزمر/۶۷.

۳. «اذا السماء انشقت»، الانشقاق/۱.

۴. ۸/۱۸۲.

صفة و کمالی دارد او نیز تحصیل کند پس باید اقلاً حرکاتشان متشابه باشد زیرا که حرکات نیز کمالی است از کمالات و جهت حرکت نیز مختلف باشد و او نیز متشابه به شیء امر عقلی است که او فاعل است و غایه است و هكذا الکلام فی النفس الفلکی و انما الفرق بالحرکه والتحریک نظراً الى کون النفس محرکه مزاوله.

[۵۵۱] قوله «ولیس الاختلاف لعدم مطاوعة...»^۱

به این معنی که حرکت از مشرق به مغرب می کند چنین نیست که عکس حرکت نکند و جرم فلکی عامی باشد عکس را، بلکه قبول حرکت علی العکس هم می کند نظریه اینکه طبیعه جرمیه فلکیه حرکتش مستدیر است حال که در مشرق به مغرب حرکت می کند جمیع اوضاع از برای او حاصل می شود اگر عکس هم حرکت بکند باز حاصل می شود.

[۵۵۲] قوله «وان تساوت الجهات بالنسبة اليها...»^۲

یعنی چه از مشرق حرکت بکند بالعکس متساوی است نسبت به طبیعه جرمیه فلکیه لکن اختلاف حرکات به جهت نفع سافل است بی نظریه اینکه هر یک نفع سافل را طوری دانسته فکذا به همان طور حرکت می کند الى المغرب او من المغرب.

[۵۵۳] قوله «فجمعت بین غرضها...»^۳

وهو التشبيه بعله والظاهر ان الضمير يرجع الى الطبيعة او الى المستدیرات.

[۵۵۴] قوله «فانها ان جاز...»^۴

یعنی چنانچه جائز است اختیار جهت حرکت از برای نفعی سافل می تواند اصل حرکت هم همان به جهت نفع سافل باشد که او مالا جله الحرکه بشود نه امر عقلی.

[۵۵۵] قوله «لانا اذا توهمنا انقسام الجسم...»^۵

یعنی فرض انقسام جسم کردیم که قوه مطیع و ساری در آن جسم است، و انما قال

۱. ۱۲/۱۸۲.۱

۲. ۱۳/۱۸۲.۲

۳. ۱۴/۱۸۲.۳

۴. ۱۵/۱۸۲.۴

۵. ۲۰/۱۸۲.۵

توهمنا لان القوة ليست امرأ قابلاً للقسمة، فحاصل غرضه ان السريان الذى فى تمام الجسم اذا فرضنا انقسام ذلك الجسم على قسمين يكون القوة ايضاً منقسمة بانقسام الفرض الوهمى على قسمين ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل به اين معنى كه نصف سريان در يکى بماند و نصف ديگر در ديگرى پس اگر نصف قوه تحريكش الى غير النهاية باشد لازم مى آيد اثرى كه مترتب بر كل مى شد مترتب بر جزء بشود* و الباقي ظاهر.

[۵۵۶] قوله «مانجست فى علاقة جسم محصور...»^۱

فرضش اين است كه نفس نيز از آن جهت كه مادى است مثل قوه اى است كه منطبع در جسم است و لذا گويند كه نفس مجرد است ذاتاً و مادى است فعلاً پس نمى تواند غير متناهية التأثير باشد زيرا كه اگر غير متناهى التأثير باشد بالمدة كه در لازمان واقع بشود يا در از منه غير متناهية يا بالعدد كه عدد غير متناهى از او صادر بشود و اين هم در طبيعيات محقق شده كه از ديد قوه در طبائع باز ديد جسم است بحسب امتداد و كشش و انتقاصش به انتقاص جسم است بحسب امتداد چنانچه ملاحظه مى شود در سرعت و بطؤ حركت سنگ يك منى و نيم منى و مع ذلك چرا محتبس مى شد در جسمى كه محصور و محدود است.

[۵۵۷] قوله «والمحرك قسمان...»^۲

يکى آن است كه بامتحرك خود متحد الوجود است و دوم آنكه مبين الوجود است و هريك از اين دو قسم بر دو قسم است: يکى آنكه خود محرك ذات ثابته و وجود ثابتى دارد كه با آنكه ثابت است ديگرى را حركت مى دهد و خود حركت نمى كند مثل معشوق نسبت به عاشق در مبين، و طبيعة نسبت به عنصر در متحد چنانچه در محل خود مقرر شده و ديگرى آن است كه چنانچه متحرك را حركت مى دهد خود نيز متحرك مى شود اما در مبين الوجود مثل

* مخفى نماند كه در هيچ چيز جزء با كل مساوى نمى شود مگر در مفاهيم عامه كالشئ والامر وغير ذلك.

معلم نسبت به متعلم زیرا که خود نیز تا حرکت در ترتیب صغری و کبری میکنند و حرکت از مواد بسوی نتیجه نکند نمی تواند در مقام القاء مطلب بر متعلم ذهن متعلم را از مواد بسوی نتایج حرکت بدهد و اما در مستمد الوجود مثل روح نسبت به بدن زیرا که تا آنکه نفس حرکت نکند در ارادات بدن را که فاعل مباشر است حرکت نمی تواند بدهد در افعال پس هر اثری که در بدن است اثر همان نفس است بلکه حرکت نفس عبارت از همان فعل نفس است در بدن.

[۵۵۸] قوله «علی سبیل الامداد . . .»^۱

هذه العبارة من المشاء موجودة في جميع كتب الحكمة ولكن لا يخفى انه ليس المراد ان يكون الجوهر العقلي والنفس بالكلية محرکين للفلک اذ ذلك مستلزم لكون الجوهر العقلي مادياً بحسب الفعل وليس المراد ايضاً تنزل ذلك الجوهر العقلي في مرتبة النفس اذ لو كان نازلاً لجري الكلام الذي قد جرى في النفس فيلزم كونه مادياً فيكون تأثيراته متناهية مع ان الجواهر العقلية غير متناهية التأثير فيبطل كون حركات الفلك غير متناهية و يلزم التشبيه في الجوهر العقلي بلکه مراد این است که او وجود مستمری دارد که عبارت از فعل جوهر عقلی است که مستمر فیض از او می رسد و این استمرار و امتداد که امر معنوی است صاحب مراتب است مرتبة ثابتش نفس است و پایین تر از او طبیعه است و بعد حرکت است و ثابت بوجود غیر متغیر و حرکت می کند به حرکت جوهریه که نفس مترتب می شود بر او و مترتب می شود بر نفس طبیعه و بر طبیعه حرکت فلك و در حرکت جوهریه مسافة که مافیه الحركة باشد همان وجود مستمر خودش است و ما اليه الحركة فوق خودش است و مراتب وجود عبارت از اجزاء حركات اوست.

[۵۵۹] قوله «لتحرك المعشوق للعاشق . . .»^۲

و اما تحريك المعلم للمتعلم فليس كذلك اذ لا بد من حركة ايضاً من المراد الى النتيجة، هذا هو الكلام في حركة المتعلم حركة خيالية و اما في حركاته الاينية فهي حركة بالعرض، والمحرك بالذات هو العلم و هو ثابت معشوق داخل غير المتحرك كما لا يخفى.

[٥٦٠] قوله «بطريق الامر والایتمار...»^١

بان يأمر المعنى العقلی للجسم الفلكی بان يتحرك.

[٥٦١] قوله «ينبغي ان يكون له غرض في الامر...»^٢

يعنى ان كل أمر يجد في نفسه نقصاً، وكذلك المؤتمر فيكون في كل من الامر والایتمار استكمال للامر والمؤتر، وهذا واضح في الاوامر التكليفية والتكوينية اذا الامر التكويني هو الایجاد والفيض وليس الایجاد نقصاً، والاوامر التكوينية اذا نزلت في لوح القدر فكذلك اي اوامر تكوينية فاذا نزل بها النفس الجبريئية الى قلب سيد المرسلين فتكوينية ايضاً فمادام في قلبه (ص) و خياله يدوم لم يظهر ولم يبرز للناس فكذلك فاذا ابرز تكون اوامر تكليفية، والحاصل ان هذه الحركة لا يكون بالامر والایتمار اذا الامر من حيث انه أمر اي بهذه الحثية مستكمل بامر وهذا موجب لنقصه والحال ان النقص ليس معقولاً في العقول واما الایتمار فان النفس الفلكية وان كان ایتماره جائز لكن على فرض الامر فحيث لا امر لا ایتمار، لكن هرگاه فرض امر بشود و مقصود فلك نیز تشبيه و وصول به أمر باشد غلط است زیرا که أمر من حيث انه أمر ناقص است پس تشبيه به ناقص معنى ندارد اما در مثل اوامر انبياء پس از آن جهت که خود مکلف است به تبليغ مستكمل است از خداوند عالم زیرا که امتثال «يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك»^٣ کمالی است از برای او.

[٥٦٢] قوله «يتبعه حركات و هیآت من بذلك» الى قوله «من كل الى صاحبه»^٤

چنانچه ما می بینیم که هرگاه خوشحالی در قوه مفکره ما باشد خودمان نیز آرام نداریم بلکه حرکت بدنی می کنیم.

[٥٦٣] قوله «فیضاً لا مقصداً...»^٥

و قدم البيان في ذلك حيث قلنا كل عال فله افاضة للسافل.

١. ١/١٨٤.

٢. ٢/١٨٤.

٣. المائدة/٦٧.

٤. ١٨/١٨٤.

٥. ٢١/١٨٤.

[تبصرة و تنبيه]

[۵۶۴] قوله «و هو انه قائم بالفعل...»^۱

ای قائم بالذات نه اینکه او نیز قائم بالذات می شود زیرا که این صفة مخصوص واجب الوجود است، بلکه مراد این است که جمیع کمالاتی که نسبت به آنها بالقوه باشد و لایق کمال او باشد بالفعل می شود و حرکت بالاراده یا فطری است کما فی الطبیعة و یا بتصور کامل است که متحرک می شود بسوی او تا برسد به عالی و کامل و مشتبه بشود به او پس بایست مرتبة کامل را تصور کرده باشد و این اوساط همه منازل است که می رسد به او باز بالاتر را می بیند، باز شوق پیدامی کند و این شوق اختصاص به مادی ندارد، بلکه در عقول هم هست، اما چون در بالا راه منسد است پس باید برگردد و نزول بکند بیاید به هیولی و از آنجا برگردد بطریق قوس صعود باز برسد به جایی که مقصود است و اما آنکه فطری باشد مثل حیوانات که حرکت می کنند پس آنها تصور چیزی نمی کنند بلکه ضعفی در معده اش پیدامی شود و التذازی هم در ذائقه اش به هم می رسد پی میل بسوی غذای می کند و اصلاً معنی تنمیه و تغذیه را نمی فهمند اگر چه شغلشان دائم منحصر به غذا باشد زیرا که اینها نیز معانی کلیه هستند آنها درک معانی کلیه نمی کنند.

[۵۶۵] قوله «الوجود خیر علی الاطلاق...»^۲

بیان این مطلب آن است که وجود من حیث وجود خیر است و عدم شر است، لکن باید دانست که مراد از عدم معلوم صرف نیست زیرا که معلوم صرف وصفی از برای او نیست بلکه آن عدم مضاف به ملکات مثل عدم علم نفس ناطقه زیرا که این نسبت به او شر است شر بالذات و وجود هرگز شر بالذات نمی شود بلکه همیشه خیر بالذات مگر آنکه موجب انعدام خیر دیگری بشود مثل برد... پس شر بالعرض می شود پس از آن جهت که وجود است خیر است لکن شر بالعرض است زیرا که موجب زوال کمال شیء شده که آن کمال لایق او بود و گاهی اطلاق خیر بالعرض بوجود می توان کرد مثل وجودی که

۱. ۲۳/۱۸۴. فی المبدء و المعاد المطبوعة «انه تام بالفعل».

موجب... کاملی بشود و از اینجا معلوم شد که در مخلوقات و موجودات خداوند شر بالذات نیست زیرا که عدم مضاف به ملکات اگرچه حظی از وجود دارند لکن اعدامند و اعدام مجعول و مخلوق نیستند و کیف کان از اینجا معلوم می شود که وجودی که اصلاً شوب امکان و نقص در او نباشد بلکه وجود صرف باشد او خیر صرف است شائبه شری در او نیست و او واجب الوجود است.

[۵۶۶] قوله «ثم الوجود الذي يليه خير الخيرات...»^۱

مثل عقل اول و ثانی در قوس نزول تا برسد به هیولی. تنبیه ممکن نیست که عقل اول و ثانی ترقی کنند بمافوق خود زیرا که راه از بالا منسد است مگر آنکه تنزل کند و نازل بشود در قوس صعود ترقی کنند از قبل ماده تا باز برسند به مرتبه عقل اول بلکه به مقام «او ادنی» برسند که فوق مقام عقل اول است که او فیض منبسط است، پس دو عقل اول در عرض هم می باشند، از اینجا است که گویند انسان اشرف مخلوقات است زیرا که هم کمال قوس نزول دارد و هم کمال قوس صعودی به خلاف عقل اول قوس نزولی که همان يك کمال را دارد و طریقه نزول عقل اول نه به این طور می شود که خلو مرتبه خود را بکند بلکه ایجاب می کند عقل ثانی را بطوری که عقل ثانی حاکی از او بشود و ثانی ثالث را و هكذا و لکن هیچیک مرتبه خود را خلو نمی کنند تا برسد به هیولی که همه ایجابات بودند و چون از هیولی برگردد اعداداً حرکت می کند هر عالی دارای دانی می شود علی سبیل الحقيقة والبساطة تا برسد به مقام عقل اولی.*

* رمز فی الفرق بین العقل الاول والنفس المنبسط.

مخفی نماند که وجود مجعول بالذات است یعنی حیثیت ذاتش حیثیت مجعولیه است، و ماهیه مجعول بالعرض است کما هو الحق، وقتی که از واجب الوجود جعلی تعلق گرفت بوجود عقل اول پس عقل اول موجود شد، از وجود او انتزاع می شود دو امر ثبوتی، نظر به اینکه امر ثبوتی را نمی توان انتزاع کرد از امر عدمی. و آن دو امر ثبوتی یکی جوهر و یکی مجرد، که اول را جنس باشد و دیگری را فصل. بنابر اینکه ماهیت مرکب از این دو بتواند بشود، و همچنین منتزع می شود يك امر عدمی فقد که فقد کمال حق و

[۵۶۷] قوله «قوة وجودات الاشياء...»^۱

پس هیولی عبارت از عدم وجود فعلیتی است لذا ابا نداشته باشد از سلوک به فعلیه
 اخری که هنوز دارای او نیست به حرکت جوهریه.
 [۵۶۸] قوله «عن شوب قوة...»^۲

→

مرتبه حق باشد، پس آن دو امر ثبوتی با این جهت فقد عبارت از ماهیت عقل اول است که وجود بشرط لا
 است که تعبیر می شود به جوهر مجرد فقط، ای لیس غیر ذلک و هکذا عقل ثانی و ثالث، تا برسد به هیولی
 همه ماهیاتند، پس ماهیت همان امر ثبوتی شد با آن معنی سلبی و عدمی که در همه است، این است مراد
 از اینکه گویند ماهیات از حد موجودات منتزع می شوند. پس اگر قطع نظر کردی از آن امر ثبوتی بلکه
 نظر مقصود کردی به همان وجود عقل اول، این مراد است از فیض منبسط که با تدبیر در عقل اول است
 که مرتبه او ادنی است و نفس رحمانی است.

و امر النبی اما من مجری الظاهر او من مجری الباطن، اما الثانی باینکه عروج کند نفس او و قوه متخیله او
 تا اینکه ببیند خود را، ثم نزول کند پس امر کند یعنی برسد در صعود به مرتبه اعلی که خود ببیند آنچه را که
 در او مصلحت است و مفسده است، پس نزول کند و برساند به دیگران. اما الاول به این طور که جبرئیل
 در صوره بشریه حسنه مثل وجه کلی و اما کیفیه نزوله و استماع النبی لغیره مع وجود الآله السّماعه فی
 الغیر ایضاً باحتمال وجود شرائط فی الاستماع الموجوده فیهِ و المفقوده فی غیره، و غیر ذلک من
 الاحتمالات فالتکلم فی هذا العقل من الکلام لیس له باعث، و الاولی ان یقال ان الواجب علینا ان نحمل
 الالفاظ علی ظواهرها فکلما علمنا من الاخبار یجب علینا الاعتقاد بمضمونها ما لم یقم دلیل من عقل
 صریح قاطع علی خلافه، و الا فالاولی ان ننظر فی سنبله و نرد فهمه الی اهله، فان الانسان مجبول علی
 الجهل، المعصوم صادق مصدق و العلم هو عند الله و اولیائه.

اما ان جبرئیل هل هو جسم مع ان الجسم اما عنصری و فلکی و هولیس منها هل هو جسم آخر؟ ففهمه
 اصعب من خراط القتاد بل اللازم علینا ان نعتقد بان هؤلاء الملائکه البدیعه و سائط الفیض، فشغل
 جبرئیل ایصال العلوم و القائها، و میکائیل شغله الارزاق، و عزرائیل شغله نزع الروح و اسرافیل شغله
 القاء الصور، هؤلاء الاربعة فی قوس النزول، و اما فی قوس الصعود، فهذا ایضا اربعة مکرمون فی الاخره
 ثمانیه، کلها حوامل العرش کما تنطق به القرآن العظیم و یأتی ربک يومئذ و هو الملائکه القدریه.

۱. ۱۴/۱۸۵.

۲. ۱۶/۱۸۵.

ای بالنظر الى ماهية.

[۵۶۹] قوله «وزوال...»^۱

ای بالنظر الى وجوده وامكانه الذاتی.

[۵۷۰] قوله «وذلك النقص اما لازم له بحسب ماهية...»^۲

حرکت بر دو قسم است حرکت عقلیة وحرکت خارجیة، وحرکت خارجیة بر دو قسم است، حرکت ایجابیة وحرکت جوهریة، اما حرکت عقلیة تفصیل او این است که اشیاء در علم ازلی و کمالی نیز که موجود بودند صفت امکانی را داشته به این معنی که ماهیات آنها در آنجا نیز نسبت سوائیه داشتند اما نسبت به وجود و عدم خاص خودشان در واقع و اما نسبت به وجود و عدم مطلق در مرتبه [ای] از مراتب واقع داشتند در واقع و او آن است که قطع نظر کرده شود از این که در ذات اقدس موجودند بوجود علمی زیرا که اگر قطع نظر بکنی نسبة سوائیه ندارند بلکه موجودند به وجود واجب، پس می گوئیم که حرکت عقلیة عبارت است از همان حرکتی که ماهیة از محاق وسط سوائی که دارد، یا بسوی وجود یا بسوی عدم که یا بوجود علة موجود می شود یا بعدم علت معدوم، و حرکت ایجابیة حرکت عقول است و حرکت عقول عبارت از همان نزول آنهاست به بیانی که گذشت، و حرکت جوهریة مثلاً همان حرکت نطفه است در ذات خود بسوی نفس نباتی و از او بسوی نفس حیوانی و از او بسوی نفس انسانی، نظر به اینکه طفره جایز نیست پس باید هر مرتبه سابقه را طی کند تا برسد به مرتبه لاحقه زیرا که مثلاً مرتبه حیوانیه مانع است از مرتبه انسانی و مرتبه نباتیه مانع است از مرتبه حیوانیه و حرکت اعدادیه مقارن حرکت جوهریة است، و از اینجا معلوم شد که امکان ذاتی که فقر ذاتی اشیاء است در عقول هم هست و نیز دانسته شد که امکان خاص در عقول متصور نمی شود بلکه در مادیات هست.

[۵۷۱] فقوله «وان كان في الواقع منجبراً...»^۳

یعنی الماهیة من حیث هی و من حیث امکانها الذاتی ناقصة و ان کانت موجودة مع هذه الملاحظة ايضاً و نقصها منجبراً بوجودها الذی هو خیر محض.

۱. ۱۷/۱۸۵.

۲. ۱۹/۱۸۵.

۳. ۱۹/۱۸۵.

[۵۷۲] قوله «مختفياً...»^۱

ای مضمحلاً.

[۵۷۳] قوله «اوسع من تلك المرتبة...»^۲

والا شئت تفصیل ذلك فلیرجع الی مبحث الماهیة من الاسفار.^۳

[۵۷۴] قوله «والسبب اللمی ان كل واحد من الهویات...»^۴

ان كل واحد من الهویات ای کلیة سواء كان عقلاً أو نفساً أو طبیعة او مادياً، ولا یخفی انه ره مع ذلك التعمیم اجرى بیانه فی النفس و الطبیعة فقط. و حاصل غرضش این است که هر يك از هویات اشیاء خالی از کمال مخصوص خود بودند و جود کافی در کمال خود نبودند بلکه مستفاد از کامل بالذات بودند که فیض در او می بایست به هیأ کل اشیاء برسد و نمی شد که در افاضه هر يك هر يك را اراده بکند که ارادت متعدده کرده باشد به این معنی که هر گاه همه در عرض هم واقع می شدند هر يك التفات علیحده می خواست و این موجب سئوالات در عقل فعال بود پس التفات واحدی متعلق شد به جهت وحدة همه اشیاء که آن جهت وحدت مثل کلیه طبایع باشد که این کثرات همه بالعرض شوند و آن جهت واحده موجود بالذات، پس آن جهت وحدة که جهت ثبات اشیاء است مثل حوضی یا دریایی فرض کن که انهار عدیده از او جدا بشود پس طریق ایجاد هر فرد از انسان مثلاً دو تا است زیرا که متباینند لکن همه متعلق يك اقتضایند از عقل که فاعل بالا یجاب بود و هر يك از مراتب تقدم بالذات و بالعلیه دارند زیرا که تقدم بالزمان در عقول و دهر متصور نیست و اما تقدم پدر بر سر این در فاعل بالا اعداد است در قوس صعود که مابقی معدلاً حق است مثل اجراء حرکت. پس چون ناچار می بایست در میان آنها نظام اتمی باشد زیرا که نمی شد که نفس نباتی مقدم بر حیوانی نباشد و حیوانی مقدم بر انسانی پس ناچار از آنجایی که علم به نظام اتم داشت در هر يك عشق غریزی قرار دارد و شوق طبیعی تا آنکه هر کمالی که می رسد حفظ نمایند و هر چه را نرسیده طلب نمایند و

۱. ۲۲/۱۸۵.

۲. ۲۳/۱۸۵.

۳. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الرابعة.

۴. ۶/۱۸۶.

شایق به سوی وصول او باشند تا آنکه امر سایه منتظم باشد و فیض منبسط کم کم بروز کند در اشیاء واحد و واحداً کانه در باطن اشیاء که جهت ثبات اشیاء باشد قبض شده حال بسط می شود هر يك وجود خاص خود را در آن قبض اخذ میکنند مثل آنکه آفتاب بر اشیاء عدیده تابیده باشد و يك مانعی روی آنها را گرفته باشد پس چنانچه نور آفتاب در آنجا قبض شده و چون مانع رفع شد باز می تابد و تعقل جهت ثباتشان که به اندك تعمقی معلوم می شود مثلاً زیدی که الآن انسان است پیش از این از اجزاء ارض بود گندم شد و خورده شد پس دفع شد، پس خاك شد و باز گندم شد و خورده شد و دفع شد و هکذا پس جهت ثباتشان همان است که در جمیع عوالم موجودند تا به این نشأه رسیده اند از اینجا معلوم شد که هر شخصی جهت ثباتی دارد.

[۵۷۵] قوله «فلا يزال في صفاته الكمالية...»^۱

یعنی اگر چه عقل بالمستفاد به هم رسانیده و در هر جوهر خود بالفعل شده لکن مگر اینکه در بدن باز نسبت به سایر صفات کمالیه باز بالقوة است زیرا که فاقد آنهاست.

[۵۷۶] قوله «في سلك العقول المهيمنين...»^۲

عقول مهيمنين آنهايند که هرگز التفات به ذات خود ندارند بلکه التفاتشان به همان مبدء خودشان است.

[۵۷۷] قوله «تستمر على وتيرة واحدة...»^۳

فان قلت: فلك که متحرك بالارادة است یعنی متحرك بالشعور نه بالفطرة و لازم تحرك بالارادة آن است که اراده حرکت سریع بخواهد بکند و اراده بطیئه نیز اگر بخواهد بکند و مع ذلك چنین نیست بلکه دائم حرکت می کند علی نسق واحد و وتيرة واحدة.

قلت: که اختلاف حرکت مستند به سه چیز می تواند بشود که هیچیک از آنها در فلك موجود نیست، یکی آنکه مطلوبات متحرك مختلف باشند شرفاً و خسة پس حرکت او نیز مختلف می شود سرعت و بطؤ آنکه بسیار او را شائق است به سرعت بسوی او حرکت می کند و آنکه شوقش نسبت به او انقص است به بطؤ حرکت می کند بسوی او.

۱. ۲۵/۱۸۶.

۲. ۱/۱۸۷.

۳. ۱۶/۱۸۷.

دوم آنکه فاعل بالرضا نباشد یعنی علم به ذاتش کافی در صدور افعال از او نباشد بلکه محتاج به اراده زائده باشد پس اراده زائده تعلق بگیرد به مرادی به سرعت حرکت کند، و به مراد دیگر به بطء حرکت کند. سوم آنکه امر خارجی باشد که او موجب اختلاف حرکت بشود مثل آنکه حرارت مفرطه در طبیعت بهم برسد یا آنکه برودت و هکذا و چون هیچیک از اینها در نفس فلک نیست و لذا اختلافی در حرکات او نیست و طبیعه فلک نیز عاصی نیست او را، زیرا که طبیعه فلک نسبت به نفس فلکی به منزله قوی نفس ناطقه است نسبت به نفس ناطقه ما چنانچه اینها مسخر اویند و از جنود اویند و او فاعل بالایجاب و الایجاد است نسبت به آنها فکذلك طبیعه الفلک و چنانچه این قوی در مراتب نفسند بلکه هر عالی نسبت به دانی همین طور است چنانچه ملاحظه می شود در حرکت جوهر نطفه که... نطفه نفس نباتی پیدا کرد و بعد نفس حیوانی آن نفس نباتی به منزله قوای نفس حیوانی می شود که نسبت به او فاعل بالایجاب می شود، اگرچه نفس نباتی نسبت به نفس حیوانی فاعل بالاعداد بود فکذلك طبیعه فلک بانفس فلک، و اینکه در قوه جاذبه و ماسکه و غاذیه در مسک و تغذیه و جذبشان اختلاف به هم می رسد به جهت امور خارجی است که موجب سنوح حالات است در فلک اینها نیز نیست پس سنوح حالات متصور نمی شود تا موجب اختلاف حرکت بشود پس علی وتیره واحده حرکت می کند.

[۵۷۸] قوله «القرب فی الصفات ...»^۱

و قوله (ع) «تخلّقوا باخلاق الله»^۲ اشاره الى القرب بالصفات.

[الفصل الحادی عشر: فی کیفیة صدور الاشیاء عن المدبّر الاول]

[۵۷۹] قوله «عن التدبّر الاول ...»^۳

و انما لم یقل عن المدبّر الاول مع كونه حق العبارة، لكون المدبر هناك عين التدبّر.

۱. ۱۹/۱۸۷.۱

۲. لم اعثر علیه فی الجوامع الروائیة، استند الیه صدر المتألهین فی اسفاره عن النبی (ص) ج ۱ ص ۲۱ والفیض الکاشانی فی علم البقین ج ۲ ص ۱۰۲ والسبزواری فی شرح دعاء الصباح ص ۸۷.

۳. ۲/۱۸۸.۳

[٥٨٠] قوله «احدى الصفات ...»^١

اي صفاته عين ذاته.

[٥٨١] قوله «احدى الفعل ...»^٢

اي لاشريك له فى اليجاد.

[٥٨٢] قوله «و سائر الصفات يرجع اليه ...»^٣

تفصيله ان للواجب صفات جماليه وهى الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وغيرهما فعلمه مثلاً عبارة عن وجوده بل عين وجوده وعين ذاته وذاته تعالى هو وجوب الوجود وكذا القدرة وغير ذلك، وجلالية وهى الصفات السلبية مثل عدم كونه جسماً وعدم كونه مركباً وجوهر أو عرضاً وغير ذلك، وهى عبارة عن سلب الامكان والنقائص وسلب الامكان عين اثبات الوجوب وسلب النقص عين اثبات الكمال فهى أيضاً ترجع الى وجوب الوجود وجه تسمية الاولى بالجمالية والثانية بالجلالية واضح عند من راجع الى تفاهم اطلاق الجلال والجمال عند اهل العرف فان الجمال عبارة عن الشمائل الحسنة والصفات الثبوتية كلها على هذا المنوال، والجلال عبارة عن الكبريائه والعظمة ومقتضاها ان لا يكون له نقص كما لا يخفى.

[٥٨٣] قوله «الابداع للوجود ...»^٤

اي راجعة الى المعنى الواحد وهو القيومية الذاتية التى تشمل الراضية والخالقية الى غير ذلك، فالصفات الفعلية كلها داخلية تحت ذلك المعنى الواحد وليس هذه المعانى فى ذاته تعالى اذ الفعل زائد على ذاته فكل صفة فعلية له تعالى زائدة على ذاته تعالى وان كانت ناشئة عن ذاته الا أنها ليست فى مرتبة ذاته.

[٥٨٤] قوله «و ما يوجد شىء منه ...»^٥

هذه قاعدة كلية يريد تفسير قانون كلى والمعنى ان الذى يوجد شىء منه انما يوجد بما

١. ٤/١٨٨.١

٢. ٤/١٨٨.٢

٣. ٥/١٨٨.٣

٤. ٦/١٨٨.٤

٥. ٧/١٨٨.٥

هو هو، بيان ذلك ان الموجد على قسمين : احدهما كون الشيء موجداً وموجباً بنفس ذاته من دون حاجة الى انضمام امر آخر وحيثية اخرى في موجوديته حتى يكون موجوديته واقتضائه بواسطة ذلك الامر وتلك الحيثية مثال ذلك واجب الوجود فانه تعالى علمه تعالى بذاته كاف في الموجودية والموجبية والاقتضائية ومن هذا القبيل علم النفس بالنسبة الى البديهيات الاول حيث ان علمها بذاتها يكفي في علمها بها . وثانيها كونه موجداً لكن بواسطة امر آخر كالمجاورة في الماء بالنار فاذا قيل النار حارة او الانسان ماش او عمرو كاتب او غير ذلك فان النار لا يكون موجداً للحرارة وموجباً لها الا اذا جاور الماء وكون الانسان ماشياً إنما هو بالمشى وكذا كون عمرو كاتباً ففي الحقيقة الذي هو مقتضى واجب هو الكتابة والمشى فكلما كان من قبيل الاول فجهته ذاته هي جهة الموجدية والموجبية وكلما كان من قبيل الثاني فلا يكون جهة ذاته جهة الموجدية بل يحتاج الى امر يكون به موجداً كما هو واضح .

[٥٨٥] قوله «دخل ما انبعث...»^١

الى ان تحقق تلك القاعدة الكلية فنقول ان واجب الوجود من قبيل الاول حيث انه تعالى ليس له حالة منتظرة في موجوديته وموجبيته .

[٥٨٦] قوله «فاول الصوادر منه موجود احدى الذات ...»^٢

لا يخفى ان كل الكلام إنما هو في قوس النزول ليس الا فنقول لا بد ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة ذاتية ومعلوم ان تلك المناسبة مفقودة بين ذاته وبين الماهيات فلا ينبعث الماهيات عن ذاته تعالى بل لا بد ان يكون ذلك المنبعث وجود ذاته تعالى صرف الوجود الوجود الصرف ولأنه تعالى بسيط الحقيقة ليس فيه جهات شتى ولا يصدر منه الا شئ يكون كذلك وليس هو الا الوجود .

[٥٨٧] قوله «لتأخر هما عن الموضوع والمادة ...»^٣

فلا يكونان صادرًا للاول اذ الموضوع والمادة مقدم على الصورة والعرض فكيف يكونان اولاً مع ان المفروض كون شئ سابقاً عليها . ولقائل ان يقول هذا منقوض بما لم يكن

١ . ١٣/١٨٨ . في المبدء والمعاد المطبوعة : «وكلما فاض عن الواجب فانه انبعث عن صريح ذاته...»

٢ . ١٥/١٨٨ .

٣ . ١٦/١٨٨ .

له مادة سابقة بل كانت صورته سابقة على مادته كالفلک و كالنفس الانسانی فای مانع من ان يكون هذا هو الصادر الاول.

[٥٨٨] قوله «و هو اعظم الممكنات و اشرفها بالحدس...»^١

حدس عبارات از رقیقة و لطيفة قوة عاقله است نظر به اینکه به اعتبار حرکت قوه فکریه حرارتی در دماغ حاصل می شود و جذب رطوبات دماغیه می کند یک تلطیفی در قوه عاقله به هم می رسد که بدون حرکت از مبادی به نتایج متصل می شود اصلاً و قطعاً احتیاجی به حرکت در مبادی ندارد یا آنکه احتیاج به دو حرکت ندارد، بلکه همان یک حرکت می کند از مبادی بسوی مطلوب بدون حرکت از مطلوب به مبادی ثم از مبادی بسوی مطلوب. اهل میزان آن قوه را که حالتش چنین است قوه قدسیه می نامند و کیف کان مراد آن است که هر چه که فی الجملة شعوری دارد به حدس می فهمد که باید صادر اول اعظم و اشرف باشد.

[٥٨٩] قوله «بقاعدة الامکان الاشرف...»^٢

و این قاعده ای است که شیخ اشراق تمهید این قاعده نمود^٣، و معلوم است که اشرفیة دلالت بر اخسیة می کند، پس باید اخس هم باشد یعنی آنکه آخر صادرات اخس است، پس به قاعده امکان اشرف اثبات صادر اول نمی کنیم، بلکه اثبات اشرفیة صادر اول را می کنیم.

[٥٩٠] قوله «بعقول الانبیاء...»^٤

انما قید بها لان عقول جمهور الناس انما هی فی الحقيقة تلطیف فی خیالهم فکیف یمکن مطابقة العقول التي فی قوس الصعود للتي فی قوس النزول مع انها عقول صرفة و ما فی الصعود عقول غیر صرفة لكونها من قبل مادة كما لا یخفی. و یمکن الجواب عن هذا النقص بان فی المقام مشارب، مشرب المصنّف و مشرب المشائین و مشرب الاشراقیین. اما الاخير فیجئ الکلام فيه و اما مشرب المصنّف فیمکن اثبات الصادر الاول و اختصاصه بالعقل الاول بیرهان قاعدة الامکان الاشرف فیکون دليلاً لا شرفيته ايضاً و اما کلام المصنّف هنا انما هو

١. ١٩/١٨٨.

٢. ٢٠/١٨٨.

٣. شهاب الدین السهروردی، حکمة الاشراق.

٤. ٢١/١٨٨. فی المبدء والمعاد المطبوعة «الی عقول الانبیاء».

على مشرب المشائين و مشربهم التلازم بين المادّة والصورة و عدم الانفكاك سواء فى ذلك الافلاك و السفليات، و مذهبيهم انها اى الصورة و المادّة متباينان بحسب الوجود اى لكلّ منهما وجود عليحدة و متلازمان فى الخارج بحسب الوجود على وجه غير دائر يعنى ان الصورة واحد بالعموم، و الهىولى واحد بالعدد لكن الهىولى محتاج الى صورة ما فى الوجود و الصورة محتاجة الى الهىولى فى التشخّص، و بعبارة اخرى ان طبيعة الصورة معلولة للهىولى فى التشخّص فالهىولى علّة لطبيعة الصورة و الصورة علّة للهىولى فى الوجود، لكن لما كان الصورة واحدة بالعموم فلامحالة يوجد بالتشخّص و الافراد يكون عندهم علّة باستمداد العقل الفعال فكون العقل الفعال واحداً بالعدد بجهة ضم عقل فعال بمادّة شخصى صورة ما .

و اذ تقرّر ذلك فنقول فعلى مذاهبهم فلا يجوز كون الصورة صادراً أولاً و ان كان علّة للهىولى مقدّمة عليها الاّ انها متأخرة عنها من جهة اخرى، فلها تأخر ايضاً لو كان من جهة فكيف تكون الصورة صادراً أولاً، و امّا النفس فنقول فيها ايضاً ان كونها صادراً أولاً اما من جهة ذاتها العقلية فهو العقل و لا كلام فيه و امّا من جهة عدم كونها عقلية بل من جهة ماديتها فهى ايضاً لا يمكن ان يكون صادراً أولاً، لانها ايضاً متأخرة من جهة كونها متعلّقة بالمادّة و البدن اذ لا يفعل الاّ بالبدن او بمشاركة القوى الثنى فى البدن و بالجملة لا تنفك عن البدن فتكون مسبوقة ايضاً بالبدن من جهة كونها متعلّقة بالمادّة التى هى البدن و بعبارة اخرى هى بدنية فكيف يكون صادراً أولاً.

[٥٩١] قوله «فمع وجوبه امكان المحوى...»^١

و لا منافات بين امكانه و بين ما قالوا من ان الشئ ما لم يجب من العلّة لم يوجد، لانّ هنا امور اوجوب العلّة و وجودها و وجوب المعلول و وجوده و امكانه، و اوجوب العلّة و وجودها فمن قبل علّتها، و امّا وجوب المعلول و وجوده فهو بملاحظة علّته بالنظر الى نفسه، و امّا امكانه فهو بالنظر الى ماهيّته، و بيان ذلك ان العلّة لا بدّ و ان يكون جهة ذاته جهة اقتضاء المعلول المعين بان يتعيّن ذلك المعلول فى مرتبة ذات تلك العلّة بحيث تكون مقتضيه لذلك المعلول حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجّح، فللعلّة وجوب و وجود من قبل علّتها و للمعلول ايضاً وجوب و وجود

من جهة اقتضاء علته بالنظر الى نفسه نظراً الى قولهم الشئ ما لم يجب من العلة لم يوجد فوجوب المعلول من العلة هو تعيينه في مرتبة ذات علته واقتضاءها اياه وانبعاثه عن ذاته فاقتضاءها اياه هو عبارة عن وجوبه من العلة واما امكانه بحسب ماهيته فبان للماهية من حيث هي هي ليسية ذاتية في مرتبة ذات العلة اي نسبتها الى الوجود والعدم نسبة السوائية فما دام لم يجب من العلة لا يتحرك من حاق الوسط الى الوجود، اذا تحقق ذلك فنقول ان الحاوي لو كان علة للمحوى فمع وجوبه اي الحاوي من علته آتت هي الحاوي امكان المحوى اي بحسب ماهيته.

[٥٩٢] قوله «فيقارنه امكان الخلاء...»^١

اذ المفروض عدم وجود المحوى، والحال ان الحاوي موجود فوجود المحوى مستلزم لعدم الخلاء وعدم وجوده مستلزم لوجود الخلاء ووجود الخلاء محال ممتنع بالذات والمستلزم للمحال وهو كون الحاوي علة للمحوى محال.

[٥٩٣] قوله «لان الممكن من حيث امكانه لا يستلزم المحال...»^٢

اذ الممكن اذا كان علة للحال فحيثية ذات المعلول حيثية المحال والامتناع فلا بد ان يكون علته ايضاً كذلك اي ممتنعاً فيلزم كون ما فرضته ممكناً ممتنعاً.

[٥٩٤] قوله «لا يكون مستلزماً للواجب بالذات...»^٣

اذ الواجب بالذات حيثية ذاته حيثية الوجوب بالذات فالمعلول الذي هذه حالته لا بد ان يكون علته كذلك اي واجباً بالذات فيلزم كون ما فرضته ممكناً واجباً.

[٥٩٥] قوله «ان الفلك الحاوي...»^٤

يعنى قرار شما اين شده كه فلك حاوى مثل فلك الافلاك مثلاً با جوهر عقلى علت است از براى فلك محوى فلك ثامن.

[٥٩٦] قوله «قلنا مامع المتقدم بالزمان...»^٥

بيان ذلك ان كلما كان ينتهى الى المتقدم بالذات فهو كما قلت مثلاً هر جزئى از زمان

١. ٣/١٨٩.

٢. ٤/١٨٩.

٣. ٥/١٨٩.

٤. ٧/١٨٩.

٥. ١٠/١٨٩.

تقدم بالذات دارد به جزئی دیگر از زمان، حال زیدی که واقع است در زمان متقدم اگر چه او خود تقدّم بالذات ندارد بر عمری که واقع است در زمان متأخر لکن معیّت دارد با زمان متقدّم، و تقدّم اجزاء سابقه زمان نسبت به اجزاء لاحقّه تقدّم بالذات است پس آنکه معیّة دارد با زمان متقدم، او نیز تقدّم بالذات دارد.

[۵۹۷] قوله «و نحوه...»^۱

و المراد من المعیّة هو العلاقة بالذات پس صورة مثلاً هر گاه علّت از برای شیء بشود متقدم بر آن شیء خواهد شد و چون صورة با هیولی خود علاقه ذاتیه دارد، از جهتی اگر چه علّت است متقدّم بر او و لکن از جهت دیگر معلول است متأخر از او و هیولی متقدّم است، پس هر چه را که صورة علّت او است متقدّم است بر او، هیولی نیز مقدم است و آن چیزی که با هیولی معیّة دارد او نیز مقدم است بر صورة، کنفس الهیولی و هر گاه عرضی علّت از برای شیء بشود لا محالة عرض در موضوعی می شود پس علاقه ذاتیه با موضوع دارد، پس موضوع نیز متقدّم بر آن شیء می شود از بابت اینکه متقدم علی المتقدّم بالشیء مقدّم علی ذلك الشیء، و بالجملة علاقه ذاتیه باید باشد در میانه آن شیء که معلول می شود باشیء دیگر و در میانه آن شیء یعنی طرفی المعیّة و اگر نه چنین باشد ما مع المتقدّم مطلقاً مقدّم نمی شود اگر چه آن مقدم متقدم بالذات باشد.

[۵۹۸] قوله «اما العدم المطلق فليس بخلأ...»^۲

اذ الاعدام المحضة كثيرة و الخلأ محال فیلزم محالات كثيرة و ليس كذلك، اذ العدم ليس بخلأ و اقاموا علی امتناع الخلأ براهین: منها ان البعد من هنا مثلاً الى فلك الا فلك ازید من البعد الى فلك القمر بالزیادة و النقصان و هذا البعد مقدار و المقدار عرض حال لا بد من موضوع و محل و هو الجسم فیلزم من فرض الخلأ عدم الخلأ، هذا هو المطلوب.

[۵۹۹] قوله «والنفس ليس علة للجسم...»^۳

بیانه ان النفس حیثیة ذاتها حیثیة التعلق بالبدن و فعلها ای فاعلیتها انما هو بالبدن

۱. ۱۰/۱۸۹.۱

۲. ۱۳/۱۸۹.۲

۳. ۱۷/۱۸۹.۳

والجسم والقوى البدنية والجسمية وان كانت مجردة بحسب الذات الا انها مادية فعلاً اى لها علاقة تامة بالمادة التى هى البدن فما كان هذا حاله كيف تكون علة فى البدن وان كانت مع قطع النظر من الجسم فهى عقل لانفس فثبت المدعى اذ لازم النفس هو كونهما متعلقاً بالبدن.

[۶۰۰] قوله «بل ان تحقق...»^۱

اتى بكلمة ان اشارة الى ان هذا ايضا لا يمكن بل مجرد فرض و تعليق اذ الاعراض امور عدمية والنفس الذى متعلق القوام بالجسم امر موجود و قد مر ان المعتبر فى فاعلية الجسم فى جسم آخر هو الوضع والمحاذاة فكيف يتصور الوضع بين الموجود و المعدوم، نعم يمكن ان يكون الجسم بالنسبة الى الاعراض التى فيه فاعلاً ما به لكن الكلام انما هو فى الفاعل الموجد. بل نقول كلیّة ان كل صفة و احوال تعرض الشئ فذلك العارض و الصفة اما تكون فى مرتبة ذلك الشئ الذى هو المعروض ام لا و بعبارة اخرى الموضوع من جملة المشخصات، پس هر موضوعى نسبت به عرض بايد جهت اقتضائى داشته باشد پس اين موضوع يا مقتضى بالذات بوده است نسبت به اين عرض حادث است و لكن پيش از اين حادث نبوده است حالا حادث شده و اقتضای او از اول بوده است لازم می آید تخلف علة از معلول، و اگر موضوع در اول مقتضى نبود اين عارض را، بعد مقتضى شد لازم می آید اين موضوع تجدد و حرکت داشته باشد فى جوهره پس ثابت می شود حرکت جوهرى.

[۶۰۱] قوله «لزم صلور الكثرة...»^۲

يعنى بلکه می گوئیم از مصدر که وجود صرف است باید يك وجود صادر بشود يعنى مجعول بالذات باید همان وجود واحد باشد از مصدر و جاعل بالذات، و اما مجعول بالعرض مضایقه نداریم جهات کثیره باشد در آن صادر اول .

[۶۰۲] قوله «و تعقل للاعتبارات...»^۳

و المراد هنا هو هويته و امکان نفسه و وجوبه بالاول.

۱. ۱۷/۱۸۹.۱

۲. ۶/۱۹۰.۲

۳. ۱۰/۱۹۰.۳

[۶۰۳] قوله «شبيه بالقوة فيناسب الهيولى...»^۱

فان قلت: فلم لم يقتض الهيولى؟ قلنا: ان في العقل و امكانه لما كان شرفاً لكونه اعلى فلذا اقتضى جرم الفلك و اما هيولى الفلك فهي موجودة بالعرض لا بالذات.

[۶۰۴] قوله «واما تعددها من حيث الاشخاص...»^۲

لا يخفى ان هذا البيان على مذاق المشائين فهم قائلون بالفرق بين الفاعل التام و العلة التامة، فان الفاعل في الاشخاص انما هو الجهة التي في العقل العاشر و العلة التامة هو مع العلل الثلاثة الباقية المادية و الصورية و الغائية فاذا اجتمع هذه الاربعة يكون الشخص موجوداً و هو كما ترى مستلزم لصدور الكثرة عن الواحد، و نقل عنهم انهم ليسوا قائلين بوجوب المناسبة بين العلة و المعلول اي لا يجب ان يصدر من العلة ما هو شبيه بها بل قد يكون كذلك و قد لا يكون كالحرارة من الحركة. و التحقيق بحيث يستقيم على مذهبهم ايضاً ان يقال: اينكه شخص از برای اويك وجود است كه قائم است به دو مضاف اليه به لحاظ قيامش به مضاف اليه جهت اشتراك است و به لحاظ ديگر جهت امتياز است يعنى يك وجود بسيط دارد كه اضافه مى شود بسوى نوع و وجود نوعى مى شود تارة و اضافه مى شود بسوى شخص، وجود شخص مى شود و هر دو نفس الامرية دارند نه آنكه محض اعتبار است بلكه منشأ انتزاع اين دو جهت عموم و خصوص است و بالجملة پس فاعل كه جهتي بود در عقل عاشر تعيين مى كند همان وجود نوع را ليس الا، يعنى همان تعيين نوع از اوست كه معنى است بسيط اگر چه وجود شخص توقف داشته باشد به امور اخر ايضاً پس كانه تعيين و تشخص شخص متجزى مى شود و قدرى تعيين از فاعل است و قدرى از ماده و قدرى از صورة و قدرى از غايه كه سر هم رفته علت تعيين شخص است. و حاصل كلام آن است كه تخصيص تنها از جانب فاعل نيست، بلكه تخصيص نوع با اوست فقط و او امرى است واحد مستلزم صدور كثره از واحد نيست.

[۶۰۵] قوله «فلا يحصل الا باختلاف القابل...»^۳

مثل اينكه نقطه اى است يکى فرسى يکى انساني، اول قابل است از برای صورة

۱. ۱۳/۱۹۰.۱

۲. ۲۱/۱۹۰.۲

۳. ۲۳/۱۹۰.۳

فرسيه، دوم قابل است صورة انسانيه را.

[٦٠٦] قوله «او باختلاف استعداده...»^١

مثل اينكه ماده است وقابل كه هر دويكى است كه هيولى باشد ولى يك استعداد حرارة دارد به جهت مجاورتى مثلاً و ديگرى ندارد. تفصيله ان الكثرة اما مستند الى الفاعل او القابل او الماهية او لوازم الماهية، اما الفاعل فالمفروض ان ليس فيه تعدد اصلاً و الماهية موجودة فى كل الاشخاص ولو كانت الكثرة مستندة اليها يلزم ان يكون كل شخص اشخاصاً فلا ينتهى لا محالة بل يتسلسل ويذهب الى غير النهاية والحال فى لوازم الماهية كالحال فى نفسها فانحصر الامر فى القابل فقط الذى هو المادة، فنقول فيه: ان الكثرة اما تكون مستندة الى ذات القابل اذ حالها حال الماهية كما مر فلا بد ان يكون مستندة الى تجزئته وتجزئتها لا يكون الا بالقواطع والقواطع ايضا لها مادة فلا بد ان يتجزى ايضاً ولا يكون ايضاً الا بالقواطع وتلك القواطع ايضا محتاجة الى مادة وهكذا الى ان ينتهى الى مادة لا تقبل التجزى وهو الجزء المعين من حركة الفلك الذى هي واسطة للربط بين الحادث والقديم فأنها حركه متصله واحده وجود واحد موجب لتجزية المواد واعطاء والاستعداد بالمواد الموجب لحصول الاشخاص والافراد.

[٦٠٧] قوله «اعداداً كثيرة من نوع واحد...»^٢

بان يكون التعيين من الفاعل أنما هو بالنسبة الى نوع تلك الاشخاص كما بينا.

[٦٠٨] قوله «انواعاً مختلفة ايضاً...»^٣

بان يكون التعيين منه بالنسبة الى جنس تلك الانواع.

[٦٠٩] قوله «لاختلاف القوابل عند المشائين...»^٤

ولك ان تسئل ان سبب اختلاف القوابل ماذا؟ ولا ريب ان اختلاف القوابل اختلاف نوعى زيرا كه نطفه فرسيه مثلاً بانطفة انساني يا حمارى قطعاً هر يك اثرى دارد كه آن ديگرى ندارد و لا اقل از اينكه مى بينى نطفه فرسى در رحم انساني يا حمارى تربيت نمى شود پس

١. ٢٤/١٩٠.

٢. ٣/١٩١.

٣. ٤/١٩١.

٤. ٨/١٩١.

معلوم است که اختلاف قوایل اختلاف نوعی اند اگر چه قایل شویم که حیوان کلاً نوع واحدند و فرس و بقر و غنم و اسد و هکذا اصنافند لکن این مطلب دفع ایراد نمی کند پس لابد هستی که قائل بشوی که تکثر به اعتبار جهاتی است که در فاعل است.

ثم بعضهم اوردوا على برهان امكان الاشرف، فنقرر اولاً تلك القاعدة بحسب فهمنا، فنقول: ان الماهية قابلة صرفة و واجب الوجود فاعل صرف، وليس في قابلية الماهية نقصان اصلاً كما ان ليس في فاعلية الواجب تعالى نقصان جزماً فاذا كان كذلك فكلما تصور الواجب والعقل الفعّال فلا محالة يكون ذلك المتصور ماهية قابلة فالممكن الاشرف والصادر الاول هو ذلك والا يلزم الترجيح بلامرّجّ او ترجيح المرجوح على الراجح لكون ذلك اشرف.

و اورد عليه بان للعقل ان يتصور بين كل شدة وضعف افراد غير متناهية بعضها فوق بعض، كل عال بالنسبة الى السافل شديد بل بين كل مرتبة من الشدة والضعف افراد غير متناهية فلم ينته الامر اصلاً لان المفروض ان واجب الوجود غير متناه بالشدة فلا يكون صادراً اولاً.

والجواب: اولاً ان هذا حقيقة مجرد شبهة والا فليس بايراد، اذ لم يكن مانعاً لمقدمة من مقدمات برهاننا ولا غير ذلك، وثانياً نقول ان هذا الايراد وارد لوقلنا بان العقول متصل الهويات و لسنا نقول بذلك بل نقول بانها مستقلات، وان شئت مثال ذلك حتى يتضح المقال فاعلم ان مثال ذلك القوة العاقلة ثم الخيال وهكذا الى ان يصل الى ما هو صف النعال وهو الهيولى حيث ان طرف نقصان القوة العاقلة وهو آخر درجتها متصل الى اول طرف قوة الخيال وهكذا والحال ان كلها موجود بوجود واحد فكل هذه المفاهيم موجودة في الانسان بوجود واحد بسيط، و النفس قاهرة لها ولها سلطان عليها وهكذا بلافات في القول كذا قيل.

[۶۱۰] قوله «من الجهات والحيثيات...»^۱

ای الجهات والحيثيات الوجودية.

[۶۱۱] قوله «فذهبوا الى ان في العقول عدداً كثيرة...»^۲

حاصل مرادشان این است که انواع جسمانی و کثرت موالید لاتعدّ و لاتحصی است،

بعضی [که] هستند از بابت تناسل هستند و بعضی از مکونات هستند که مجدداً متکون می شود حیوانی که اصلاً کسی ندیده بلکه تا به حال نبوده است چنانچه ملاحظه می شود در کرمهای مسکونه در قاذورات و نجاسات دیگر که هیچیک بیکدیگر شبیه نیستند از هر نجسی يك طور حیوان متکون می شود، و خود اجسام هم از یکدیگر فصلی ندارند در این عقول جهات متعدده قرار می دهد گویا که در هر يك ده جهة قرار داده اند، ده در ده صد یا در هر یکی صد در صد هزار، اینها کفایت در صدور این انواع لا تعدّ و لا تحصی نمی کند و همچنین در علویات کواکبی که در فلك نهم هست هر يك طبیعتی دارند متفاوت، در عقل فعال چقدر جهات هست که کفایت همه را بکند؟ و قول به اینکه در عقول جهات لا تعدّ و لا تحصی است مزخرف است پس باید در عقول اندازه بحسب عدد قرار نداده بلکه گفت که بعد از انواع مختلفه جسمانیه عقول هست آنقدری که وفا بکند ظاهراً، عقول عرضیه و طولیه را اشراقیون به اینطور قائلند که نور الانوار نور اول را موجود کرد که عقل اول است پس يك اشراقی در عالی که واجب است متصور است و يك مشاهده از سافل مرعالی را، از هر يك نوری ساطع شد این و در عرض یکدیگر زیرا که علت و معلول نیستند، ثم از نور اول که عقل اول باشد يك نوری موجود شد و از اشراق او به ثانی و از مشاهده ثانی مرعالی را از هر يك نوری و از اشراق هر دو تا به ثالثی و از مشاهده ثالث هر دو عالی را نوری و هکذا منفرد و مجتمع توان فرض کرد الی ماشاء الله.

و قد یقررّ در فهم به اینطور که يك وجود صرف واجب الوجود دارد که تعین و لاتعین بر نمی دارد بعد چنانچه مثلاً ملاحظه جنس مثل حیوان با فصل اخیر بکنی جنس از صرافت خود نمی افتد و نوع پیدا نمی شود و چون ملاحظه کردی لا محالة با آنکه تعینی نداشت صرف ابهام بود، به سبب این تنزلی که به هم کرد از آن صرافت خود افتاد، كذلك بلا تشبیه واجب الوجود صرف وجود است تعینی در او نیست از او مجعول شد وجود، نظر به اینکه هم باید جاعل وجود باشد و هم مجعول اول از واجب صادر شد البته در او تعین است که عبارت از فاقدیة مرتبه واجبی باشد، پس يك وجود دارد کأنه صاحب دو درجه واقعیه دارد یکی وجود مطلق است که مشترك است با جمیع وجودات و دیگری وجود مقید است به حیثیتی که قید خارج است و تقید که عبارت از تقید او به فاقدیة وجود فوق و دلیل بر وجود

این دو حیثیه وجودیه دارد، با آنکه یک وجود است و مع ذلك مشتمل است بر این دو حیثیت، این است که اختلاف الآثار دلالت می کند بر اختلاف مؤثرات مثل کونه معلولاً للواجب لا للعقل الثانی و کونه علّة للعقل الثانی لا الثالث و هكذا و این منافات ندارد با آنکه گفتیم که ما به الامتیاز در وجود عین ما به الاشتراك است کما هو واضح، پس می گوئیم که علّت حدّ تامّ معلول است و معلول حدّ ناقص علّة است پس تارة علت را اشراقی است بر معلول و اخرى مشاهده معلول است مرّ علّت را، و معنی حدّ ناقص بودن معلول آن است که مثلاً عقل اوّل که صادر اوّل است مثل مرآت و مجلی است یعنی مظهر جمیع اسماء و صفات واجب الوجود است که همه در این ظاهر است غایه ما فی الباب که این صفات و اسماء که در ذات اقدس موجودند علی وجه الشدّة لا در مظهر موجودند علی وجه الضعف بالنسبة الیه تعالی و مشاهده معلول ذات خودش را بعینه مشاهده علّت است کما يدلّ علیه قوله «من رأی فقد رأی الحق»^۱ و لم يقل فقد یرى الحق، و وجه ضعفش نظیر آینه است که وقتی که مثلاً آفتاب بتابد میان مرآة همان اثری که مترتب می شود بر آفتاب، بر عکس آفتاب در آینه نیز مترتب می شود لکن نه بر وجهی که بر نفس آفتاب مترتب می شود بلکه اضعف از او.

اذا تحقق ذلك فنقول از اشراق مبدء بر عقل اوّل عقلی خلق شد که عقل ثانی باشد و از مشاهده عقل اوّل مر مبدء را عقل دیگری صادر شد ثم از اشراق عقل اوّل مر ثانی را عقل صادر شده، ثالث باشد و از مشاهده عقل ثانی مر اوّل را عقل دیگری و هكذا، آمديم بال دو عقل از مشاهده عقل اوّل مر مبدء اوّل را و از مشاهده عقل ثانی مبدء وجود را که عقل اوّل آنها نیز عقلند از اشراق علّت هر يك عقلی صادر می شود و از مشاهده هر يك عقل دیگری پس کلام را می آوریم بر سر این عقل و هكذا پس آنچه از اشراقات عقل اوّل و ثانی و ثالث و رابع و هكذا صادر شده عقول طولیه گویند، پس سلسله طولیه بهم می رسد و آنچه از مشاهده مکان صادر شده عقول عرضیه گویند آنها نیز عرضیه هستند که باز در طول هم واقع شده اند و هكذا تا می رسد به جایی که دیگر عقل صادر نمی شود به جهت ضعف وجودی که به هم می رساند پس قوه عاقله که نفس جسم فلکی باشد صادر می شود پس در بدایای عقول عقول

اقوى وجوداً بودند هر چه پائين مى آيد اضعف مى شود البته آنکه در او ايل واقع شده اند اشرفند درجه به درجه الاشرف فالاشرف تا برسد به نفوس و صورتها، هکذا:



[۶۱۲] قوله «فوق العشرة والعشرين والخمسين...»^۱

اشاره الى اختلاف الاقوال.

[۶۱۳] قوله «بازاء عدد الافلاك...»^۲

اى الكلية و الجزئية، يعنى دليلى نداريم که عددشان فلان است آنکه یافته اند دلالت بر انحصار آنها در آنها که بیست و پنج باشد ندارد.

[۶۱۴] قوله «و واحد العناصر...»^۳

هم از برای صورتشان و هم ماده شان.

[۶۱۵] قوله «مدبر طلسمه...»^۴

المدبر هو العقل الذى مدبر لذلك النوع، و الطلسم عبارة عن ذلك النوع، المدبر اسم المفعول و تسميته بالطلسم من جهة انّ الطلسم عبارة عن القيد و الحبس فكان الماهية النوعية فى هذا العالم طلسم و قيد لذلك العقل من جهة ان تلك الماهية نزّلتها اى ذلك العقل عن وجود المطلق الى تدبيرها فكانها حبسته.

[۶۱۶] قوله «وليست الاجسام...»^۵

ردّ على المشائين حيث قالوا در وقتى که عقل اول موجود شد پس نفس فلك الافلاك موجود شد بلکه سلسله عقول تمام موجود شدند و بانتهار سيد بعد نوبت خلقت رسيد به جسمانى و جسم زيرا که بنابر مذهب مشائين لازم مى آيد خلأ چنانچه گذشت.

[۶۱۷] قوله «فى اواخر تلك السلاسل...»^۶

هر سلسله عرضيه لاحقه نسبت به سلسله سابقه اعم از اينکه طوليه باشد فقط يا

۱. ۹/۱۹۱.

۲. ۱۰/۱۹۱.

۳. ۱۰/۱۹۱.

۴. ۱۱/۱۹۱.

۵. ۱۳/۱۹۱.

۶. ۱۹/۱۹۱.

اینکه طولیه عرضیه باشد آخر آن سلسله سابقه است.

[۶۱۸] قوله «فی سلسله واحده عرضیه...»^۱

جميع سلاسل عرضیه را اگرچه متعدّد بین سلسله واحد فرض کرده نظر به اینکه علت معلول نیستند.

[الفصل الثانی عشر: فی تکوّن العناصر عن العقل الاخير على طريقة المتأخرين]

[۶۱۹] قوله «على طريقة المتأخرين...»^۲

وهم الذين يسمّون بالمتكلم المشاء وهم المتكلمون الذين مشربهم فی المسائل او فی بعضها مشرب المشائين كالسيد المدققين والملاجلال وشارح المواقف^۳ وغير ذلك. [۶۲۰] قوله «وليس العقل المحض علّة لها...»^۴

غرضهم ان الفاعل الموجب هو العقل الفعال لكن باعانة الافلاك يعنى محض اعانة است حرکت را نسبت به عقل ولو به اعانة اعدادی نه ایجاب زیرا که ایجاب از عقل است. [۶۲۱] قوله «و كما ان لتلك الاجسام...»^۵

ای العناصر، غرضهم اثبات المناسبة بين الافلاك والعناصر، یعنی عناصر ماده دارند مشترك بين الاربعة که هیولی عناصر واحد است و صورتی دارند مختلفه و در افلاك نیز امری است که همه افلاك در او متّفق و مشترکند و او عبارت از مصداق الطبیعة است و لذا همه آنها حرکت در این می کنند و صورتی دارند که خاص است به هر يك که آثارشان مختلف است و لذا است که یکی حرکت الى المشرق می کند و دیگری من المشرق و یکی بطی است و دیگر سریع پس همه عناصر که مشترك است بینهما مستند به امر مشترك افلاك و صور خاصه عناصر مستند به صور خاصه افلاك.

۱. ۲۱/۱۹۱.

۲. ۶/۱۹۲.

۳. ای السيد صدرالدين الدشتکی و الملاجلال الدين الدواني و السيد الشريف الجرجاني.

۴. ۶/۱۹۲.

۵. ۱۱/۱۹۲.

[۶۲۲] قوله «تهيئها للصور المختلفة...»^١

هيولى عناصر كه واحد است بمنزله جنس است كه درهمه آنهاست هريك مر صورتى را دون صورة ديگر بمنزله فصل است.

[۶۲۳] قوله «اخص الاحوال هناك...»^٢

لكون الحرارة امرأ بالقوة.

[۶۲۴] قوله «تابعة هناك...»^٣

اذ الحركة خروج ما بالقوة من القوة الى الفعل.

[۶۲۵] قوله «من النسب المختلفة...»^٤

كنظرات النجوم ومقابلتها وغير ذلك من الاوضاع والنسب الواقعة بينها بسبب تلك الاوضاع التى يتحقق بسبب الحركة.

[۶۲۶] قوله «الكمالات...»^٥

يعنى صور خيالى كه فلك مى كند يا صور عقليه فلك همه كمالاتند از براى فلك دور عالم سفلى نيز طباعى كه تدبير اجسام مى كنند مثل اينكه نبات تغذيه و تنميه مى كند كمالات است از براى اين اجسام.

[۶۲۷] قوله «وان كان بحسب اختلاف الاستعدادات...»^٦

زيرا كه سؤال بلم باقى مى ماند كه اختلاف استعدادات از كجاست چاره نبود مگر آنكه جهاتى در فاعل باشد تا سؤال بلم قطع بشود.

[۶۲۸] قوله «لامتناع الخلا...»^٧

زيرا كه مفروض اين است كه خصم قايل است به عدم افلاك و حدوث عناصر.

۱. ۱۵/۱۹۲.

۲. ۱۶/۱۹۲.

۳. ۱۷/۱۹۲.

۴. ۱۹/۱۹۲.

۵. ۲/۱۹۳.

۶. ۵/۱۹۳.

۷. ۸/۱۹۳.

[۶۲۹] قوله «فی استحالة خلو الهيولى فى ازمة غير متناهية عنها»^۱

زیرا که مفروض این است که می‌خواهد عناصر هر چهار موجود بشود و وجود طبایع با خلأ منافات داشت، اما هیولی با خلأ منافات ندارد، زیرا که هیولی امر معنوی است و معنویتش به این است که اجزاء مقدریه ندارد اگرچه ذات خارجه دارد و مثل عقول که ذات خارجه دارند ولی اجزاء مقدریه ندارند و خلأ عبارت است از آنکه جسمی خالی از شاغل جسمی باشد که اجزاء مقدریه دارد پس می‌شود که خلأ صادق بیاید با آنکه هیولی عناصر موجود است پس اگر فرض کنیم فضایی باشد نخست فلک قمر که هیولی عناصر تعلق به همه نگرفته‌اند پس لازم می‌آید که خالی باشد هیولی از طبایع و ازمة غیر متناهیه زیرا که مفروض این است که افلاک را قدیم می‌داند خصم پس ازمة غیر متناهیه بحسب بدو هیولی خالی بوده است در این ازمة از طبایع.

[۶۳۰] قوله «وكذا الطبایع الحيوانية...»^۲

چون این کلمات از... است که از جانب رواقیین می‌دهد بر متأخرین که تبعه معلم اولند و چون آنها قائل بر حدوث عناصر بقدم فلک و قدم نفس فلک بلکه تقدم انواع حتى نوع انسانی، پس حاصل کلام آن است که غایه و فایده خلقت عناصر فیض بر مافیها است، از جمله آن غایات انسان است، انسان را که قدیم می‌دانید نوعاً لازم می‌آید غایه موجود باشد و حال آنکه ذوالغایه که عناصر باشند هنوز موجود نباشند پس لازم می‌آید تخلف غایه از ذوالغایه.

[الفصل الثالث عشر: فى العناية والتدبير]

[۶۳۱] قوله «فى العناية والتدبير...»^۳

والمراد بالعناية هو التدبير، فالتدبير عطف تفسیر للعناية و هو العلم بالنظام الاتم والنظام الخیر، و معنى كونه تعالى فاعلاً هو انه فاعل و خالق للاشياء بالنظام والنضد الذين

۱. ۹/۱۹۳.۱

۲. ۱۰/۱۹۳.۲

۳. ۱۸/۱۹۳.۳

لا يتصور اتم منها .

[٦٣٢] قوله «الغاية وما هو الضروري»^١

الغاية هي عبارة عما لاجله الفعل .

[٦٣٣] قوله «باحدا المعاني»^٢

اي الضروري و بيانه ان الشئ قد يكون مقدمة للغاية كالصلابة التي في الحديد، فان الغاية في السيف القطع وهذه من مقدمات القطع و يقال لها الضروري والنافع لكونها نافعة في القطع لازمة و ضرورة فيه و قد يكون و قد يكون لازماً بوجود الغاية كالذكية التي في الحديد و قد يكون لازماً مترتباً على الغاية كالحراق للنار فانه هو الذي هو غاية للنار و من لوازم الاحراق انفصال الشئ و تفرق اجزائه و انعدام الاتصال الذي هو كمال من كمالات ذلك الشئ فهذا اثر بالنسبة الى ذلك الشئ و مترتب على الاحراق، اگرچه احراق يك شئ را منفصل كه کرده تا می کند پس دو استعداد بهم می شود دو فعلية، اين هم كمالی است از كمالات، لكن اين خير بالعرض است و ما نحن فيه از قبيل اخير است زیرا كه عقل اول علم بذاتش دارد و غاية علم بذاتش بودن اوست مظهر اسماء و صفات واجب الوجود بر همين علم مرتب می شود و صدور وجود فعلیات از او .

[٦٣٤] قوله «فقد صبح...»^٣

يعني ان كل مبدء عال يتعقل ما لاجله الفعل و الحركة و يريد التشبه به و يتشوق اليه لكن هذا بالذات و يتبعه تعقله نظام الخير و صدور السفليات عنه و حاصله ان لها نفعاً بالسفليات ايضاً لكن تبعاً .

[٦٣٥] قوله «تبعاً لتعقله ما لاجله الفعل...»^٤

بيانه انه قد مر ان القوة بمعنى هذا الامكان الذاتي والاستكمال و طلب النسبة بالعلة ثابتة في كل الموجودات مجردة او مادية و انما التشبه بالعلة في المجردات هو كونها مظاهر

١. ٢٠/١٩٣.١

٢. ٢٠/١٩٣.٢

٣. ٢/١٩٤.٣

٤. ٢/١٩٤.٤

لاسماء الله وصفاته تعالى .

[۶۳۶] قوله «و معلوم ان خلقه الحيوان والنبات [و غيرها] قد روعيت [فيها] من الحكم والمصالح ...»^۱

یعنی این نظامی که هست در عالم کبیر چه در علویات مثل اینکه این کواکب همه در جای خود هستند علی الدوام و نظرات و تأثیرات خاصه و این حرکات بیک نسق از بدو عالم الی الان و همچنین موالید در عالم سفلی از انسان انسان می شود از فرس فرس و از بقر بقر و از اسد اسد و هکذا از انسان فرس متولد نمی شود و غیر ذلك، و عنكبوت خانه که می سازد حیوانات دیگر نمی توانند، همه اینها کاشفند از اینکه یک مدبر عالمی دارند که این همه تدبیر و تعلیم و نظم و نسج با اوست.

[۶۳۷] قوله «علی نحو تفصیلی و لا یکتفی بالعلم الاجمالی ...»^۲

بانواع الاشياء مثلاً لا افرادها بلکه واجب الوجود غایتش به هر یک هر یک می رسد به کلیات بوجه کلی و به جزئیات بوجه جزئی و بر اشخاص بوجه شخصی و به اضافه بوجه صنفی . همه را به اندازه خود فیض تدبیر به شیء می رسد، بلی هرگاه گفته شود که علم اجمالی واجب الوجود به اشياء عین تفصیل است صحیح است ضرری ندارد. و تفصیل هذا المقام ان هذا النضد والنسج بهذا النظم والترتیب اما ان یکون بالبخت والاتفاق فمقتضی الاتفاق هو جواز وقوع خلاف هذا النظم والترتیب ایضاً فخلافه علی فرض الوقوع اما یکون الحمل من هذا و اما مساویاً و اما انقص، کلها باطله و اما ان یکون بالاولویة اما ذاتیة بان ینتفی ذاته فهي یتلزم الترجیح بلا مرجح فلا بد ان یکون غیریه فذلك الغير هو العلة لهذا النظم و التدبیر و کل علة لامحالة عالیة عن معلولها فلا بد ان یکون مجرداً و قد ثبت ان کل مجرد فهو عاقل لذاته و عقله لذاته عین ذاته فلا بد ان یکون عالمّاً بهذا النظم حتی یصدر عنه هذا النظم بل و شاعراً و کلیماً و لا نعنی بالمدر الا هذا.

[٦٣٨] قوله «بل جعله تابع لذلك الوجود...»^١

نظراً لجعل المتعلق بالنار مثلاً يكفى فى وجود الحرارة فيه ولا يحتاج الى جعل آخر يتعلق على الحرارة والجعل المتعلق بالماهيات ولوازمها من هذا القبيل.

[٦٣٩] قوله «ان كان مجعولاً...»^٢

وان لم يكن ذلك المعنى مجعولاً فهو غير مجعول بلا مجعولية الوجود كما هو مجعول بمجعولية الوجود.

[٦٤٠] قوله «كانه عكس...»^٣

اى عكس وظل ومعلوم ان الظل تابع لذى الظل فكذلك ذلك المعنى.

[...] قوله «مع تصریحهم بأنه معنى واحد بسيط مشترك»^٤

[٦٤١] قوله «فقد كان فى الوجود العلى على وجه ارفع...»^٥

لا شك ولا ريب ان الممكنات من بدو الوجود الى ختم الوجود فيها جهة انوجاد وجهة انعدام فجهتها الانوجاد والمفاهيم الوجودية والثبوتية كلها منتزعة من فعليات الاشياء، و جهتها الانعدام والمفاهيم السلبية كلها منتزعة من مقدمات الاشياء فى الماهيات حيثيتان، حيثية وجود وحيثية فقد وهى المسماة بقيد فقط كما يقال ان الشجر جسم نامى فقط اى بشرط لا من الحساس لالابشرط حتى لا يكون آيياً من ان يجمع مع الحساس والا فلا يكون ذلك حداً تاماً للشجر والمفروض انه حد تام له وهذا هو المراد من قولهم ان الماهيات منتزعة من حد الوجودات فقولهم بوجود كل الماهيات فى ذات الواجب هو وجود جهاتها الثبوتية لا العدمية التى هى الفقدانات التى هى فى كل الممكنات من البدو الى الختم اذ ليس للعدم تطرق اليه تعالى من ذلك علواً كبيراً فالواجب تعالى واجد بوجود كل الممكنات اى كمالاتها ومفاهيمها الثبوتية حتى وجود الافراد الشخصية كوجود زيد اى هذية زيد التى هى مناط

١. ١٠/١٩٤.

٢. ١٠/١٩٤.

٣. ١٢/١٩٤.

٤. ١٨/١٩٤. لم يذكر فى توضيح هذه العبارة شئ كانه نسي شرحها.

٥. ٢١/١٩٤.

موجودیت به لاماهیت، و معنی کونه فی الوجود العلی هو کونه بقدر الامثال بنسبت به مثلاً شدة وجودی که عقل اول نسبت به ثانی دارد اگر فرضاً تحلیل بکنی و متفرقش بسازی دو برابر وجود عقل ثانی است و سه برابر عقل ثالث و چهار برابر عقل رابع است و هکذا نظیر شمع بزرگ نسبت به شمع کوچک، و السر فی ذلك ان المعطی للشیء لا یكون فاقداً لذلك الشیء.

[الفصل الرابع عشر: فی مبدء التدبیر للکائنات الارضية ...]

[۶۴۲] قوله «فی مبدء التدبیر للکائنات الارضية ...»^۱

بیان المقام بالفارسیة هو ان نقول هر نوع کونی که وجودش دائمی است و محفوظ است وجودش به تبدیل اشخاص و افراد نه آن انواعی که گاهی از تعفن نجاسات متکون نشده بلکه آن انواعی که وجودش دائمی و محفوظ است نوعیتش به تبدیل افراد او مثل انسان و فرس و بقر و غیر ذلك باید مستند باشد به جهات فاعلیة یعنی جهات فاعلیة باید حافظ و مدبر آن نوع باشد و آن را ارباب انواع گویند که مربی نوع آنهاست در عالم کونی و آن رب النوع که مربی انسان است انسان عقلی است چنانچه نفس نازل می شود به عالم مثل که مثل عالمین است کونی و عقلی بلکه می توان گفت که چنانچه انواع را امثله ای است افراد نوع واحد را نیز امثله ای است در عالم عقلی یک وجود عقلی داشتند صاحب مراتب بود در عالم مثال که نزول انسان عقلی است مثل عالم خیال که مقدار هست بلاماده و از آنجا نازل می شود می آید به نفس کل که او مدبر این انواع است. بعبارة اخرى که همان رب النوع است که عقل است و نفس بمنزلة قوای اوست مثل قوایی که در انسان است مثل نفوس انسان که و رای جمیع قوای ظاهره و باطنه است پس نفس کل مستعد می کند بواسطه اسبابی که دارد مثل حرکت فلک و قابل را قابل می کند مثل اینکه بخواهد که زیدی موجود بشود حرکت می دهد آب را بسوی امّ پس نطفه او در رحم امّ قرار می گیرد پس به اسباب دیگر تربیت می دهد جمیع مراتب جسم و نبات و حیوان را طی می کند نفس ناطقه به او افاضه می شود از وی موجود می شود. و بالجملة پس هر نوعی رب النوع دارد از عقل که کمال مناسبة دارد او با

صنم خود که افراد باشند زیرا که علت و معلول کمال مناسبه باید داشته باشد مثلاً انسان یک رب النوع دارد و فرس رب النوع دیگری و بقر دیگری حتی جنین رب النوع دیگری و هكذا. و بالجمله قوس نزول مطابق است با قوس صعود، از همین استدلال می توان کرد بر وجود ارباب انواع و چون نازل شد به نفس رسید چنانچه نفوس انسانی می خواهد چیزی را بجا بیاورد، اراده از او به آن شیء می شود متعلق می شود كذلك از نفس با صنام گویند.

اذا تحقق ذلك فنقول که بعد از آنی که تنزل کرد فرد از عوالم ثلثة آمد رسید به فرد کونی دو قسم می شود یا سیبل او الی النار است یا الی الجنة است، و بعبارة اخرى او از سعداء است یا از اشقیاء و بیان او این است که مثلاً یک حیوان بشرط داریم مثل فرس و یک بشرط شیء مثل انسان و هر یک باشند حیوان بما هو حیوان مقتضایش شهوت و غضب است و این هر دو از شرور هستند نه بحسب ذات خودشان بلکه نسبت به ناطق شرند، و مراد از این شر در اینجا مرادف شقاوت است نه شر بالذات که او عدم است و چه ضرر دارد که در قوس نزول نیز این حیوان مذکور یک فردی داشته باشد که مربی این حیوان باشد ناریتش غلبه داشته باشد او نیز از قوای نفس کل باشد در عرض قوای دیگر مثل قوای ما که در عرض یکدیگرند و علت و معلول نیستند یا آنکه در طول واقع شده باشد چنانچه در فرد کونی واقع شده که ناطق فصل اخیر است بالاتر است از حیوان در قوس نزول هم رب النوع ناطق بحسب درجه و مرتبه بالاتر بود اسم آن رب النوع را بگوئیم ابلیس، و مؤید است این قول مذکور را قول خداوند تعالی که فرمود «استکبرت ام کنت من العالمین»^۱ یعنی از عقول نبودی بلکه استکبار کردی از اینجا معلوم می شود که ابلیس شر نبود بلکه شقی نبود بلکه از سعداء لکن بعد از خلق نوع انسان شقی بود و کما اینکه حیوان شقی است نه بذاته بلکه نسبت به انسان بواسطه شهوت و غضب که در حیوان است که نافع شر است و شقی است کمالات انسان است آیا نمی بینی که انواع دیگری که صرف حیوانیت دارد نسبت به آنها شریتی ندارد. حیوان اگر [شر] بود، بجهة اسباب خارجیه شریّت پیدا می کند مثل آنکه گربه گرسنه می شود اشتها پیدا می کند گوشت و نان را می دزدد و هكذا غضبش و لذاست که

هر گاه که نفسی یافت بشود که حیوانیتش مندرک شده باشد و ناطقیتش غلبه کرده باشد مثل نبی و ائمه، ابلیس پیرامون آنها نمی گردد.

[۶۴۳] قوله «ولکثیر من الانواع الغير المحفوظة من النبات والحیوان...»^۱

و حاصله مامر و نقول ایضاً آن کل نوع من الانواع المحفوظة بتبدل اشخاصه فلامحالة يكون بجهة من الجهات الفاعلية، والفاعل هو واجب الوجود والعقول الطولية بل والعرضية هي جهاته الفاعلية اذ هي مراتب فعله تعالى فللإنسان مثلاً افراد و فرد عقلی هو مستند الى الواجب تعالى بلا واسطة و فرد مثالی مدبر، الفرد العقلی و فرد کونی مدبره الفرد المثالی. وان قلت ارباب الانواع هي العقول العرضية. قلنا نعم لكن العقول الطولية اعلى من العرضية و كل عال واجد للسافل على وجه اعلى و ارفع و اتم، فكان نوع الإنسان مستند الى الواجب بلا واسطة اذ الفرد العقلی واجد للفرد الكونی و المثالی و الفرد العقلی منسوب الى الله تعالى بلا واسطة فيكون نوع الإنسان مستنداً الى الواجب بلا واسطة و بالجملة فكون النوع محفوظاً كاشف عن كونه منسوباً بالواجب بواسطة العقول بالذات و اما غير ذلك فلا يمكن ان ينسب الى الواجب او العقول بالذات بل بواسطة مدبر الى آخره. و آن مدبر هم بايد جهت فعاليتی داشته باشد و هم جهت انفعاليتی.

[۶۴۴] قوله «فيجب الدعوات...»^۲

يعنی بايد آن مدبر شخصی باشد که هر گاه مظلومی در مقام تظلم بر آید و انقطاع از جميع مخلوقات بکند و ملتجی الى الله باشد بايد آن مدبر منفعل و متأثر از تظلم او بشود و در مقام رحم بر آید خود در مقام فعل بر آید که انتقام از خصم بکشد به احراق در ناری يا به ايصال بلايی يا به تخریب شهری و غير ذلك و اين نمی شود مگر آنکه نفس مدبری باشد که ارادات جزئية بکند و اراده اش تعلقات به جميع اين جزئيات بگیرد تا فعلى از او صادر شود.

[۶۴۵] قوله «وقد يلزم من عقله بوجه الخير...»^۳

مثلاً هر گاه شجر انسان حيوان بشود بايد اولاً خاک بشود بعد آن خاک تبديل به گندم يا

۱. ۹/۱۹۵.

۲. ۱۱/۱۹۵.

۳. ۲۱/۱۹۵.

علف بشود او را حيوان بخورد ثم نطفة بشود ثم با حيوان دیگر جمع بشود بعد نطفه منتقل بشود به رحم او در رحم او قرار گیرد یا حیوانی موجود بشود و گاهی اینطور نیست بلکه چوبی مثل عصای موسی ازدها می شود و این به جهت همان تعقل آن جوهر مدبر است. صورة ازدها را در آن چوب و صورة خارجی پیدا کردن آن صورت خیالی آن نفس مدبره.

[۶۴۶] قوله «کتسخین البارء...»^۱

که مقتضی اصل هوا مثلاً بار دبود، این تسخین کرد او را، یا تبرید جاری کرد «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم»^۲ شد.

[۶۴۷] قوله «انفعلاً بدنیا من تخیل اسباب الغضب والشهوة...»^۳

چنانچه می بینی بمحض تخیل و در رویش حمرتی می رسد یا صفرتی که از کرده خود خجل می شود مثلاً یا فروخته می شود صورة او حمرة بهم می رساند.

[۶۴۸] قوله «کما نشاهد...»^۴

و بسا می شود که ماده مستعد است او را صورتی می دهد و بسا آن است که مستعد نیست یکی به اراده جزئی و تخیل صورة جزئی را ماده را قابل می کند و حرکت می دهد بسوی مقبول، پس در آن قابل متحقق می شود.

[۶۴۹] قوله «فلا حد ان يتصور في مقابلة هذا المبدء...»^۵

ما ذکره و ان کان من الاقناعات الا انه يظهر ممّا ذکره فی المبدء الاول فی الانواع الغير المحفوظة من البرهان و حاصله ان هذه التدييرات لا يمكن ان يكون مستندة الى القابل بما هو قابل فلا بد ان تكون مستندة الى الجهات الفاعلية فكذلك فی صدور الشرور لا بد ان يكون نفس متعلق ببدن يكون نفسه کلیة و بدنه کلیاً من حيث الاحاطة بالنسبة الى النفوس الجزئية الشريرة و تكون هذه الشرور مستندة اليها و كان فعلها و شغلها على الدوام

۱. ۱۳/۱۹۵.

۲. الانبياء / ۶۹.

۳. ۳/۱۹۶.

۴. ۷/۱۹۶.

۵. ۱۱/۱۹۶.

فعل الشرور الوسواس و عدم اطاعة العقول العالية ولا بدّ ان تكون نفساً لاعقلاً اذ العقول كلّها خير محض اذنشأة العقول نشأة ليس فيها شر بل كلّها عقل و معقول و هي في الحقيقة مراتب فعل الحقّ الأوّل تعالى و هو صرف الخير فكيف تكون نشأة العقول شراً و بالجملة فهذه الشرور الواقعة لا بدّ ان تكون مستندة الى الجهات الفاعلية كالمبدء الأوّل المذكور فيكون برهاناً لا اقتناعاً محضاً كما لا يخفى والدليل على ذلك ماسيجي في قوله «ايضاً» من الاشارة الى ان اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثرات و لا بدّ ان تكون النفس الكلّي حيواناً حتى يقول على القوّة الشهوية والغضبية و لاسيماً الوهمية التي هي ايضاً من جنودها في الانسان.

[٦٥٠] قوله «لاجل تسخير قواهم البدنية...»^١

ولذا ورد في الحديث مضموناً كه هر كس را ابليسى است و من هم دارم ولكن من اورا به بند كرده ام ديگر معصيت مرا نمى كند و او عبارت از قوّه واهمه است چنانچه ابليس تكذيب صواب عقول فعاله مى كند كذلك قوّه واهمه ما نيز در تكذيب صواب نفس است.

[٦٥١] قوله «لم يكن شيئاً مذكوراً...»^٢

الدهر هو الزمان هنا والمذكور هو من الذكر والمراد منه هو معناه، اللغوى: خاطر آورده شده و ياد آورده شده.

[٦٥٢] قوله «يشبه من وجه...»^٣

غرضه ره من هذا الكلام انه كما ان الملائكة من مراتب فعل الحق تعالى كذلك القوى الانسانية من مراتب فعل النفس الذى فى بدننا فكما لا يعصون الملائكة لله تعالى كذلك القوى ليس لها عصيان بالنسبة اليها و الوجه الذى ليس لها شباهاة هو انّ للنفس مدعيّاً ليس ذلك للملائكة و هو البدن المخلوق من العناصر فانّ لها ايضاً مقتضيات يريد العناصر ايضاً الوصول الى مقتضياته و لذا يحصل للنفس اعياء عند ارادته الصعود فى الدرج الكثيرة ولو

لاذلك لما اعيت النفس اصلاً. ومن هنا يعلم ان من كان له قوة في النفس لما حصلت لنفسه اعياء لقوة نفسه الغالبة على المدعى وهو البدن فترى أنه صعد الى السموات ومضى الكرات ورجع والحال ان حقيقة الباب في الحركة ومكان نومه حار لم يبرد ولذا يجاب من يقول انه كيف مضى من كرة النار ولم تحرقه فان سرعة الحركة التي لا تتنقل هي التي صارت باعثة على عدم احراق النار كما تحرك يدنا ايضاً على شعلة النار بسرعة ولا تحرق وبالجملّة ولمّا ليس للملائكة هذا المدعى فليس لهم اعياء.

[٦٥٣] قوله «وتمرّد الوهم من طاعته...»^١

يمكن ان يفرق بين الوهم والشيطان بان الوهم قديطيع العقل ويكون مقهوراً عنده كما في النفوس الكملّ والابليس لا يطيع العقل اصلاً.

[٦٥٤] قوله «وحقّه ان يستعين بهذا الجند...»^٢

و او علم حكمت و علم اخلاق است و بسا می شود شخص که عملی می کند و گمان می کند که دارای علم اخلاق است و این عمل را لآخره می کند و حال آنکه نمی فهمد که قوّه و اهمه گولش زده از برای آخرت نیست پس باید شخص آگاه باشد که گول شیطان را نخورد و بفهمد که چه می کند حقیقه لآخره است یا گمان کرده است که لآخره است و در واقع نیست.

[٦٥٥] قوله «ورأى مرة أخرى على صورته ليلة المعراج عند سدره المنتهى...»^٣

لا يخفى ان سدره المنتهى هو النفس الكلية لانشأة العقول، اذ جبرئيل من الملائكة القدريّة وهي ملائكة عالم الاجسام ويدلّ عليه قوله تعالى «تنزل الملائكة والروح»^٤ و يقال للملائكة الذين فوق عالم القدر الروح وهم اعلى من ملائكة القدر. ثم المراد من احاطة تلك النفس الشريرة والمراد من كليتها بهذه النفوس الجزئية الشرهية الاحاطة الوجودية. اذ كلما كان الوجود قوياً كان محيطاً لمادونه.

١. ٢٠/١٩٧.١

٢. ١/١٩٨.٢

٣. ٢٣/١٩٨.٣

٤. القدر / ٤

[الفصل الخامس عشر: فی بیان تسلط الشیطان علی باطن الانسان بالسوسة]

[۶۵۶] قوله «ممتزجة بلحم آدمی...»^۱

غرضه بالفارسی لاتضاع المطلب این است که هیچ عضوی از انسان نیست مگر آنکه در او شهوتی است به اندازه خود آن عضوی است و غضبی است و قوه و اهمه ای است زیرا که هر عضوی جلب ملایم می کند و دفع منافر این عبارت از شهوت است و اینها قوی هستند که از جنود ابلیسند، پس هیچ انسانی نیست که دقیقه ای مثلاً خلاصی از ابلیس داشته باشد زیرا که جنود او منفک از انسان نمی شوند پس عدم انفکاک او عدم انفکاک جنودش است پس وسوسه ابلیس ساری است در بدن انسانی مثل سریان خون در بدن انسان چنانچه مضمون حدیث نبوی است.

[رمز عرشی]

[۶۵۷] قوله «و بدت سؤته...»^۲

ای عصیانیه علی احتمال تأویل و لایخفی اینکه بهشت آدم دو بهشت است یکی آنکه از او خارج شد. دوم آنکه داخل شد اگر چه اول در ملکوت سموات باشد و باید مراد به گندم نیز گندم عالم مثال باشد نظر به اینکه هر نوعی و کونی مثالی دارد در عالم مثال.

[۶۵۸] قوله «اتخذ لنفسه جنة...»^۳

مراد آن است که در نفس خودش جنة خیالی یعنی در خیالش قرار دارد و در آنجا غرس اشجار و جری انهار نمود.

[۶۵۹] قوله «وجعل مسکن اهل و اولاده...»^۴

مراد از اولاد ابلیس همان نفوس مطیعة و شیریه و نفوس جزئیة است انسیة باشد یا جنیة در وقتی که اتصالی حاصل می شود این نفوس جزئیة را به آن نفس کلیة باعتبار بعض

۱. ۱۸/۲۰۲.۱

۲. ۹/۲۰۳.۲

۳. ۱۲/۲۰۳.۳

۴. ۱۳/۲۰۳.۴

اعمال شنیعة و اطاعة قواى ثلثة، سیر آن جنیة خیالیة ابلیس رامی کند.
[۶۶۰] قوله «تمویه ...»^۱

یعنی روکش کردن و زینت دادن است، ثم اینکه مخفی نماند که لابد است از اینکه همچه نفس کلیة شیریه که در نشأة عقول نباشد زیرا که آنجا ابلیس را راهی نیست و ایضاً عالم اجسام نیست و ایضاً نشأة شر نیست بلکه نباید از نشأة نفوس کلیه و فلکیة باشد بلکه از نفوس فلکیة هم پائین تر باشد بحیثیتی اتصالی بدنیا و اهلش بلا واسطه داشته باشد.

[الفصل السادس عشر: فی الاشارة الى شئ من آثار عناية الله و حکمته و عدله ...]
[۶۶۱] قوله «فصل فی اشارة الى شئ من آثار عناية الله و حکمته و عدله ...»^۲

خلاصة المطلب هنا أنه لما كان الواجب تعالى صرف الوجود و محض الخير ليس فيه شائبة امكان و عدم و نقص و شر و لما كان هو ايضاً محل كل الاشياء و الوجودات و معطى الشئ لا يكون فاقداً لذلك الشئ و مرادنا من الشئ هنا هو الوجود و کمالات الوجود فلا يتصور وجود من الوجودات الا و هو حاصل له تعالى على وجه البساطة و الجمعية فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه بوجه من الوجوه و بسيط الحقيقة كل الاشياء على ما ثبت عندهم اهل الذوق و الفهم و اجد لكل الاشياء اى وجوداتهم و کمال وجوداتهم على نحو اعلى و هو علة لوجود الاشياء و هو مصدر جميع الاشياء و كل فاعل ففعله مثل طبيعته و العالم فعله تعالى بهذا النظم و النسيج و النضد فلا يتصور اتم و اشرف من هذا النظم و الترتيب، و بعبارة فارسية که «در پس پرده هر چه بود آمد» و همین است که هست که دیگر بهتر از این نظم و تمامتر از این ترتیب متصور نمی شود زیرا که این نظم و این ترتیب معلول علة حقیقیة است و هر معلولی فر اخور مقام علة است، پس اگر بهتر از این آثار و معالیل متصور می شد بایست علتش هم بهتر باشد و مفروض این است که يك علتی زیادتیر ندارد که از علة العلل است.

وبما ذكر نابطل ماورد على قاعدتهم الشيخ احمد [الاحسائي] على ما نسب اليه وهو ان كل فعل ففعله مثل طبيعته وأنه لا يجوز ان يكون معطى الشئ فاقداً له بانه لا يلزم من كون معطى الشئ واحداً أو الالجاز ان يكون تعالى جسماً و ذاماهية اذ قد صدر عنه كل الماهيات والاجسام الممكنة ووجه البطلان مامر من ان المراد من الشئ هو الوجود وكمالات الوجود هو تعالى واجد لوجود كل الاشياء على وجه اتم.

[٦٦٢] قوله «ثم الصورة المنطبعة السماوية، ثم الطبيعة العنصرية ثم الجسمية...»^١ ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب على و معلولى و قد مر سابقاً أن ليس جواز الافلاك علّة في طبيعة العناصر للزوم الخلاً فيحصل التنافى بين هذا القول هنا و بين مامر سابقاً. وجواب ذلك على وجه يرفع التنافى بين هذين القولين ان المراد هنا من العلّية والمعلوليّة هي مراتب الوجودات.

ولنجرى الكلام أولاً فى قوس العصور حتى يتضح المراد فى قوس النزول ايضاً فنقول: معلوم أنه لا يجوز الطفرة فى الوجود و معلوم ايضاً الفرق بين النامى بشرط لا وبين النامى لا بشرط حيث ان الاول نوع متحصّل كالشجر و ساير النبات، والثانى هو الذى جنس للحساس و كذا معلوم الفرق بين الحيوان بشرط لا الذى هو نوع متحصّل وهو الفرس والحمار والبقر الى غير ذلك و بين الحيوان لا بشرط الذى هو جنس الناطق فلا بد فى طريق الاستكمال فى قوس الصعود من حركة من الاخس الى الاعلى فاذا تعلق ارادته اليه تعالى بحسب الاسباب الخارجيه على خلق الانسان مثلاً فلا بد ان يصير أولاً جسماً جمادية ثم معدناً لكونه اتم صورة و اعلى من مطلق الجماد و لكونه مركباً تركيباً ازيد من تركيب مطلق الجماد ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً.

و ليس المراد من طى النطفة هذه المسافة والمراتب و انشاءات ان يكون او لا جسماً جمادياً بان يصير حجراً ثم معدناً ثم نباتاً بان يصير شجراً ثم حيواناً بان يصير فرساً ثم انساناً بل المراد من طى المراتب طى مراتب الوجودات فصيرورته نباتاً وصوله الى الوجود النباتى و هكذا ساير المراتب، اذا تحقق ذلك، فنقول فى النزول ايضاً ان المراد من صدور النفوس

ثم الصور السماوية ثم الطبيعة العنصرية ثم الجسمية هو وصول اثر الواجب الى تلك المراتب الوجودية ثم مضيها عنها مرتبة من الوجود الى مرتبة اخرى منه لكون الجاعل بالذات هو الوجود فلا بد ان يكون المعلول بالذات ايضا هو الوجود.

[٦٦٣] قوله «كما ينسب اليه الدهرية...»^١

حيث قالوا ان فاعل الشر غير فاعل الخير وهو الاهرم فقالوا بان الموجد والخالق اثنان احدهما فاعل الخير وهو اليزدان.

[٦٦٤] قوله «وذلك النظام الموجود محض الخير والكمال...»^٢

لان كل الوجود خير كما ان كل عدم شر فالشر عبارة عن الامر العدمي.

[٦٦٥] قوله «ويرتقى سلسلة الاسباب الى مبدء واحد...»^٣

والى هذا ينظر ما يقال الخير في ما وقع يعنى ان علّة هذا المّا كانت خيراً محضاً لا يصدر منه الا الخير فما لم يقع لا يعلم الخيرية والشرية اذ هو معدوم فاذا وقع يعلم انه خير وقد وقع، فكل واقع خير بالذات وان كان شرّاً بالعرض.^٤

١. ٩/٢٠٧. في المبدء والمعاد المطبوعة «كما ذهبت اليه كفرة الدهرية».

٢. ١٢/٢٠٧.

٣. ١٧/٢٠٧.

٤. هذا آخر ما وجدته من تقارير المبدء والمعاد والحمد لله.

رسالة وحدت وجود

[بسم الله الرحمن الرحيم]

و اعلم اینکه حکما گویند که واجب الوجود عبارت از حقیقت وجود بشرط لا از تعینات است، و صوفیه گویند عبارت از لا بشرط از تعین و لا تعین است، چنانچه ارتفاع متناقضین^۱ در مرتبه جایز است، که گویند طبیعت من حیث هی لیست الاهی، مع ان الواقع و نفس الامر لا یخلو لا من التعین و لا لاتعین.

و تقریر کلام صوفیه را چنین گفته اند که وجود بلکه موجود یکی است، و این تکثرات که می بینیم همه او است و این تکثرات توهم ما است، نه اینکه در واقع تکثری است. و گفته اند علت که عبارت از مبدء المبادی است تنزل در مراتب کرده پس نازل شده و تجلی در زید، که او زید شده، و در عمرو، که او عمرو^۲ شده بواسطه تعینی که ما توهم کرده ایم، پس مکتنف شده به تعینات موهومه ما چنانچه تعینات از او برداشته شود همان خواهد بود، و اینها همه مظاهر اوست که تجلی کرده به اینها، مثل رقاصی که خواست مبهج بذات بشود، یعنی از خودش خوشش آمد که به اطوار و شئون مختلفه و به رنگهای متفاوت در آید، چنانچه رقاص يك شخص است و يك هیئت دارد، و حالا در مقام رقص به اطوار

۱. ش: تناقضین.

۲. ش: و در عمر که او عمر شده.

مختلفه در می آید، واجب الوجود هم چنین [است].

و مثال زده اند به نور شمس که يك نور است، هر جا بتابد، نه اینکه نوری که به صحن مسجد مثلاً افتد غیر آن نور باشد که در بیابان است، بلکه یکی است لکن به اعتبار حدود مسجد می گوئی نور مسجدی و حدود بیابانی گوئی نور بیابانی.

و آنچه نسبت به آخوند داده شده است^۱ که او ممکنات را از قبیل ظل می داند و واجب الوجود ذی ظل و گفته که هر کس قضیه ظل و ذی ظل را تصور کند کلاهما خواهد فهمید که ما چه می گوئیم یعنی ظل از خود وجود علیحده ندارد، بلکه حیثیت ذاتش تبعیت و ارتباط به ذی ظل است و آنچه است و هستی بر او صادق آید همان ذی ظل است.

و نیز صوفیه گویند که هر يك از این مجالی و مظاهر به قرص شمس نزدیک باشند، نور او زیادتر است و لذا بعضی از ممکنات مثلاً وجودش اشد است و در بعضی اضعف، و در بعضی فقر است و در بعضی غنا و هكذا. و بالجملة اشراقات شمس متفاوت است، در بعضی اشد و اولی است و در بعضی اضعف.

و مثال دیگر می زنند در این مقام، و گویند ما که تقدیم و تأخیر می بینیم در وجود است نه این است که در وجود تقدیم یا تأخیری است بلکه همه اشیاء را به يك تجلی موجود نمود، لکن عدم ظهور به جهت عدم استعداد قوایل بود، مثل اینکه شمس در اول طلوع از افق در اشراق او مکانی با مکان دیگر تفاوت نداشت، نه اینکه نور او در اول طلوع کمتر است و در وقت ظهر بیشتر می شود، بلکه همان قرص شمس است مگر آنکه در قوایل و تجلیات و مظاهر و مرایا استعدادی نبود، بسا می شود در قوایل که وقت ظهر مستعد اشراق شمس می شود، و بسا می شود وقت دیگر.

و هكذا گویند مثلاً علوم را ندادند^۲ عالم کلاً به يك تجلی آفرید، این افکار جدید نه این است که ممکنات است.^۳ از خود باشد بلکه همان علم است مگر آنکه قوایل مختلف

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة السادسة، الفصل ۲۵، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. کذافی الاصل.

۳. کذافی الاصل.

بودند کم کم قوا بل به ظهور می آیند و هر قصد از علم بروز می کند در آن قوا بل. و دلیلشان کشف است و شهود.

و بالجمله یقولون ان الموجود و الوجود شیء واحد و هو عینه تعالی ثم ظهرت تلبسها بملا بس الاکوان و تعینها بما هیات الاعراض و الاعیان فی صور الکثرة و مجالیها لكل من تلك الملا بس شئون طاریة علیها و اعتبارات عارضة لها، و ذکر و لا یضاح ذلك امثلة کثیرة، منها الموج و البحر، و منها الشمس و النور و الظلال، و منها الواحد و الاعداد، و منها الحروف و المداد، و منها الشجرة و النواة، و منها الشمعة و المرايا، و امثال تلك المقالات فی عباراتهم کثیر نظماً و نثراً.^۱

۱. برای آشنایی با دیدگاه حکیم مؤسس درباره وحدت وجود و نظر عرفان جوع کنید به بدایع الحکم، ص ۳۲۳-۳۲۹.

رسالة فوائد

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[۱] فائدة

فرق است در میانهٔ برزخ و برزخ وجود، و اما فرق است در میانهٔ آخرت شرع و آخرت وجود، زیرا که آخرت وجود همان کمال عقل انسان است که ترقیات حاصل می شود از برای او که معاد روحانی است. و اما آخرت شرع عبارت است از اینکه همین نفس دو مرتبه برگردد به همین بدنی که در دنیا داشت و این معاد جسمانی است و ترقیات او در همان بدن است. در حدیث اینکه موت را جبرئیل می آورد در میانهٔ بهشت و دوزخ، ذبح می کند بصورة الكبش المملح فیذبح بشقرة محیی^۱، بعضی یحیی خوانده اند که مراد حضرت یحیی (ع) باشد، لکن غلط است، ظاهر بلکه محیی است به صیغهٔ اسم فاعل از باب افعال یعنی موجب زندگانی است که دیگر موت نیست.

[۲] فائدة

در آیه «انا عرضنا الامانة على السموات والارض»^۲ اگر مراد از سموات عقول هم

۱. لم اعثر على هذه العبارة في بحار الانوار.

۲. سورة احزاب. آیه ۷۲.

باشند مسئله بسیار مشکل می شود زیرا که لازم می آید عدم تطابق بین قوس نزول و قوس صعود، و هو محال ظاهراً.

[۳] فائده

موضوع علم حکمت و کلام یکی است که همان موجود بما هو موجود است که عبارت از وجود است لکن جهة تحيـث دوتا است که در کلام شخص باحث و عالم در محمولاتی و عوارض خارجیه قرار داده، و حکیم غیر آنها را قرار داده پس تفاوت در عوارض خارجیه دارند مثل اینکه یکی می گوید که محمول عالم حادث است و دیگری می گوید قدیم است و موضوع يك موضوع است و جهة تحيـث دوتا است که در وجود راجع می شود به باحث.

و این امر علم را دو علم نمی کند، چنانکه صوفیه جهة تحيـث را به کشف قرار داده اند و حکیم به استدلال، باز علم را دو تا نمی کند.

بلی گاهی گفته می شود که موضوع هم گاهی دوتا می شود و کما اینکه حکیم قائل به اصالت وجود است و متکلم قائل به اصالت ماهیت است که یکی می گوید الانسان موجود و دیگری می گوید الموجود انسان و هکذا.

مناظره

آقا علی مدرس طهرانی با حاج محمد کریم خان کرمانی^۳

جمادی الاولی ۱۲۷۵ هـ.ق - طهران

سؤال و جواب^۱ با آقا علی^۲، مدرّس مدرسه مهديا^۳ زياده از اندازه بود^۴. مختصري
اين است كه ثبت شود:

شب جمعه‌اي، جناب آقاي سيدحسين شيرازي، در خانه خود، از جناب ايشان
[حاج محمدكريم خان] و جناب آقا علي و نواب شاهزاده شاهرخ ميرزا و عاليجاهان
محمد قاسم خان و محمودخان ملك الشعراء و عاليجاه رضاقلي خان قزويني و حاجي
تراب خان شيرازي و جناب ملا محمد علي شيرازي و جناب ملاحسن بروجردي و
جناب حاجي محمدرحيم خان، پسر حاجي^۵ مذكور و دو برادر ايشان و غيرهم وعده
خواسته بود.

[۱]

اول دفعه، نواب شاهرخ ميرزا از جناب آقا علي سؤال نمود كه «اراده عين ذات است يا
خارج از ذات؟»

۱. جوابها (س).

۲. سؤال و جواب با حكيم علي مؤسس آقا علي (خ).

۳. دامت شوكنها (س).

۴. بوده (س).

۵. پسر جناب حاجي (خ).

آقا علی مذکور نمودند^۱ که اراده، به يك معنى عين ذات است و به معنى دیگر خارج^۲ از ذات.

نواب معظم الیه و جناب حاجی ایراد نمودند که «عينيت اراده، مخالف فرموده امام عليه السلام است، چنانچه در کتاب احتجاج^۳ می فرمایند.^۴

آقا علی در جواب گفت که «مقصود امام، اراده به معنى دوم^۵ است. که عين فعل است و در صورتی ایراد بر حکما وارد است که اراده ای که ایشان در اصطلاح خود - عين ذات می دانند، عين اراده ای باشد که امام عليه السلام فرموده است که عين فعل است. پس بر شما است که بيان اين مطلب بنمائيد که مقصود حکماء از اراده ای که عين ذات می دانند چیست.

از جناب حاجی، جوابی مسموع نشد.

[۲]

ثانیاً نواب شاهرخ میرزا از جناب حاجی سؤال نمود که صورت مقدم است بر ماده یا ماده بر صورت؟

جواب گفتند که صورت مقدم است. از آنجا که امام عليه السلام فرموده اند: «صور عالیة عن المواد خالية عن القوة والاستعداد».^۶

آقا علی گفت که این جواب، خالی از مناقشه نیست، بلکه مناسب سؤال نیست! به جهت آن^۷ که صورت بر چند معنى گفته می شود:

۱. نمود (س).

۲. و به معنى خارج (س).

۳. الطیرسی، الاحتجاج، احتجاجات الامام علی بن موسی الرضا (ع).

۴. می فرماید (س).

۵. دویم (س).

۶. عبد الواحد بن محمد تمیمی الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، حرف الصاد، الحديث ۵۸۸۵. آقا جمال الدین محمد خوانساری در شرح این عبارت نوشته است: «این کلام مؤید چندین اصل از اصول حکما می تواند باشد، نهایت نسبت آن به حضرت صلوات الله و سلامه علیه ثابت نیست. بلکه گمان فقیر این است که کلام یکی از حکما بوده که بعضی برای ترویج آن نسبت به آن حضرت داده است والله تعالی يعلم» (شرح غرر الحکم و درر الکلم، ج ۴ ص ۲۲۲). حکیم مؤسس این حدیث را در رساله حقیقت محمدیه نیز نقل کرده است.

۷. این (س).

اول: به معنی «فعلیت» است، مطلقاً؛ خواه مقارن قوه باشد یا نباشد. و صورت به این معنی است که بر عقول مجرّده، که از قوه و استعداد خالی اند، مقول می شود؛ و به این معنی است که حکما، «عقل اول» را «صورة الصّور» می گویند.

دویم: به معنی «امور ذهنیه» است؛ چنان که حکما گویند: «الاشیاء فی الذّهن صور و فی الخارج اعیان».

سیّم: به معنی «شکل» است؛ چنانکه^۱ عامه ناس نیز بر این معنی اطلاق می کنند. چهارم: به معنی «امتداد لا بشرط از تناهی و لاتناهی» است که عبارت از «صورت جسم طبیعی» است.

پنجم: به معنی مبدأ آثار خاصه است در اجسام که عبارت از «صورت نوعیه» است. ششم: فعلیتی است که مقارن قوه باشد. و این سؤال به معنی اخیر مربوط است. بعضی از حکمای یونان، پیش از آن که حکمت نضجی^۲ یابد، قائل بوده اند که «ماده مقدّم بر صورت است؛ و همچنین جنس بر فصل؛ و ماهیت بر وجود». و حق این است که صورت بالذات بر ماده مقدّم است؛ و ماده ممکن است که بالزمان بر صورت مقدّم باشد؛ چنانچه مواد در قوس^۳ صعود بر صور مقدّم اند.

از جناب حاجی سخنی مسموع نشد!

[۳]

ثالثاً نواب شاهرخ میرزا از آقا علی سؤال نمود که شما در لازم و ملزوم، چند جعل

قائلید؟

گفت: يك جعل، که اول به ملزوم متعلق باشد و به تبع ملزوم به لازم.

- بعد از جناب حاجی سؤال نموده که شما چه می فرمائید؟

فرمودند: ما چهار جعل قائلیم: جعل لازم و جعل ملزوم و جعل لزوم و جعل تلازم.

آقا علی گفت: به همین اکتفا می کنید یا از پنج جعل و بیشتر هم مضایقه ندارید؟

۱. چنانچه (س).

۲. نزجی (خ).

۳. قوی (س).

جناب حاجی گفتند که چهار جعل بیشتر قائل نیستیم.

آقاعلی گفت: مراد از این سخن شبهه‌ای است و آن این است که: اگر لزوم به جعل علی حده، مجعول باشد، به وجود علی حده موجود خواهد بود؛ به جهت آن که اثر جعل وجود شئی است. پس لزوم جدا از لازم و ملزوم وجودی خواهد داشت. پس اگر لزوم لازم لازم و ملزوم نباشد، ملازمه میان^۱ لازم و ملزوم نخواهد بود؛ و اگر لازم باشد به لزوم متّصف خواهد شد؛ و این لزوم نیز به قول شما به جعل دیگر مجعول خواهد بود.

نقل کلام در این لزوم می‌کنیم: اگر لازم طرفین نباشد، ملازمه مرتفع خواهد شد؛ و اگر لازم باشد لزومی^۲ دیگر مجعول خواهد شد، و همچنین^۳ لزومات غیر متناهی پیدا خواهد شد، و هر یک به جعل علی حده مجعول خواهد بود. و^۴ این معنی، با این^۵ که مستلزم تسلسل است، مبطل قول شماست که از چهار جعل بیشتر قائل نیستید.

از^۶ جناب حاجی، جوابی مسموع نشد!

[۴]

رابعاً^۷ جناب حاجی گفتند که «قضیه شریک الباری ممتنع» قضیه کاذبه است، به جهت این^۸ که مفهوم شریک الباری ممکن است.

آقاعلی گفت که امثال این قضایا را منطقیین «قضایای غیر بتیّه» می‌گویند و صدق این قضیه، بنا بر آنکه غیر بتیّه باشد، واضح است.

حاجی گفتند^۹: شما فرق میان قضایای بتیّه و غیر بتیّه را در اصطلاح منطقیین بیان کنید تا من صدق این قضیه را معلوم کنم!

۱. میانه (خ).

۲. لزوم (س).

۳. شد، همچنین (س).

۴. مجعول خواهد، و (س).

۵. آن (خ).

۶. و از (خ).

۷. و ایضاً (خ).

۸. آن (خ).

۹. عبارت «حاجی گفتند» در (خ) مفقود است.

- از تقریر جناب حاجی معلوم شد که بر فرق مذکور واقف نیستند!
آقاعلی گفت که بر اصطلاح الهیین نیز این قضیه، صادق است؛ به جهت اینکه ایشان می گویند که مفاهیم موجوده در ذهن، که همه ممکنات اند، نظر به وجود خارجی، یا ممکن اند یا ممتنع یا واجب.

پس معنی این قضیه به اصطلاح منطقیین چنین می شود که هر چه عقل او را شریک باری فرض کند، او به امتناع موصوف خواهد بود.

و به^۱ اصطلاح الهیین نیز چنین می شود که مفهوم شریک الباری^۲، که در ذهن ممکن است^۳، در خارج، ممتنع الوجود است.

از جناب حاجی، جوابی مسموع نشد!

[۵]

خامساً، نوآب شاهرخ میرزا از آقاعلی سؤال نمود که «بسیط الحقيقة کلّ الاشياء»^۴ چه معنی دارد؟

[آقاعلی] گفت: این مسأله از غوامض مسائل الهی است^۵ و موقوف است بر اطلاع به^۶ قواعد الهی، و شمارا - کما ینبغی - اطلاعی نیست! و لکن من به طوری که شما چیزی درک کنید می گویم که: مقصود از «اشیاء»، «وجود و کمالات وجود، من حیث هو وجود» است. و مقصود از «کلیت»، «دارائی» است، نه «کلّ مقابل جزء»؛ چنانچه در بعضی احادیث است: «لا انّ کلّ منه له البعض»^۷. و حاصل معنی این است که: بسیط الحقيقة، چون بسیط من جمیع الجهات است، واجد و مستجمع جمیع کمالات است، به طوری که در کمالات او

۱. و اصطلاح (س).

۲. شریک باری (خ).

۳. در (س) «است» مفقود است.

۴. اشیاء (س).

۵. رجوع کنید به تعلیقه «بسیط الحقيقة کلّ الاشياء» از تعلیقات الاسفار، جلد اول مجموعه مصنفات حکیم مؤسس.

۶. بر (خ).

۷. الاصول من الکافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانه شیء، ج ۱ ص ۸۳، عن ابی عبد الله (ع): «انه سمیع بکله لا انّ کلّ منه له بعض».

حدّی نیست؛ چنانچه مولای متقیان در نهج البلاغه می فرماید: «لیس لصفته حدّ محدود»^۱؛ پس واجب الوجود، در شدت وجود نامحدود است؛ به این معنی که اگر جایز بود که به وجودات منحل شود، به^۲ وجودات غیر متناهی منحل می شد، و لکن جایز نیست که منحل شود و همچنین علم او، قدرت او، و سایر صفات ذاتیه او، در شدت و قوت غیر متناهی است، به این معنی مذکور. پس مقصود، دارائی کمالات غیر متناهیّه است، به نحو بساطت نه به نحو ترکیب.

جناب حاجی گفتند: اگر این انحلال، جایز نباشد، مطابق واقع نیست؛ و هر چه مایطابق ندارد، کذب است و کذب منتج حق نیست.

آقا علی گفت: «شما بر وجود واجب الوجود، برهان دارید که بر خصم نیز اقامه کنید؟ گفتند: بلی داریم.

آقا علی گفت: که نتیجه آن برهان، واجب الوجود موجود نیست؟

گفت: «چرا». آقا علی گفت: چون اصغر و اکبر باید در برهان مذکور باشند، لهذا واجب الوجود در آن^۳ برهان مذکور، باید مأخوذ باشد. [حاجی] گفت: مذکور است.

آقا علی گفت: اگر خصم شما بگوید که مفهوم واجب الوجود، که در برهان اثبات واجب اخذ نموده اید؛ اگر می گوئید مایطابق دارد؛ مصادره بر مطلوب است، و اگر می گوئید ندارد، کذب است، و کذب منتج حق نیست.

جناب حاجی گفت که ما دو واجب قائلیم: یکی غیب الغیوب، یکی دیگر واجبی که در ممکنات است. و مفهوم واجب را در این برهان از واجب دوم انتزاع می کنیم.

آقا علی گفت: آن واجب که در ممکنات است، اگر عین غیب الغیوب است، حلول و اتحاد است؛ و اگر غیر اوست، پس اگر در حقیقت، واجب الوجود است، شرك است؛ و اگر ممکن الوجود است، مایطابق واجب نخواهد بود. به جهت آن که از ممکن، واجب، به

۱. نهج البلاغه، خطبة اول.

۲. شود، و به (س).

۳. این (خ).

اعتقاد خود شما، منتزع نمی شود.

جناب حاجی گفت^۱: نه واجب الوجود است، نه ممکن الوجود مثل عصای من که در اصل چوب است، و نه قصیر است و نه طویل، با آن که یا قصیر است یا طویل! همچنین آن واجب که در^۲ ممکنات است، به اعتبار ذات، نه ممکن است و نه واجب، و حال آن که به یک اعتبار، واجب است.

آقاعلی گفت: این قیاس مع الفارق است به جهت آن که قصر و طول، چون ذاتی چوب نیست و نه مقتضای ذات اوست، چون^۳ در مقام ذات، نه قصیر است و نه طویل، و نه مقتضی طول و قصر است و لکن وجوب و امکان، ذاتی ممکن و واجب است؛ اگر چه ذاتی به اصطلاح «کتاب برهان» باشند. از این جهت است که می گویند: «امکان ذاتی» و «وجوب ذاتی». پس ممکن نیست که موجود، نه واجب باشد در واقع، و نه ممکن. علاوه بر این، ممکن، به آن اعتبار که ممکن است، مایطابق واجب نیست. و به آن اعتبار^۴ که واجب است، یا غیب الغیوب است، [که] حلول و اتحاد است و یا غیر اوست [که] شرک است.

چون سخن به این جا رسید، جناب حاجی، در کمال اضطراب، در مقام توصیف و تمجید آقاعلی بر آمدند، و از این ایراد، هیچ جواب نفرمودند.^۵

و هم جناب آقاعلی را با آن جناب و تلامیذ آن جناب، در بسیاری از مجالس دیگر مباحثات اتفاق افتاده است، که بعضی به دست نیامده و ذکر بعضی دیگر، موجب اطناب است.^۶

۱. گفتند (س).

۲. (س) فاقد «در» است.

۳. چوب (خ).

۴. عبارت «که ممکن است، مایطابق واجب نیست و به آن اعتبار» در (س) مفقود است.

۵. نسخه (س) در اینجا به پایان می رسد، لذا فاقد عبارت بعدی است.

۶. در صفحه ۴۶ (س) آمده است: تحریر آفی ۲۸ شعبان المعظم سنه ۱۲۷۶ [ه.ق.].

پایان (خ): «... قد فرغت من تسوید هذه الكلمات فی عشر الثالث من شهر جمادی الثانیة من شهر واحد وثمانین و مائین بعدالالف [۱۲۸۱] من الهجرة النبوية المصطفوية علی مهاجرها و عترته الف الف من التحية فی بلدة قزوین...».

نمایه‌ها

۱- فهرست منابع

۲- فهرست آیات

۳- فهرست روایات

۴- فهرست اشعار

۵- فهرست اعلام و مکتب‌های فلسفی

۶- فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و مجلات

۷- فهرست تفصیلی مطالب

فهرست منابع

قرآن کریم

محمدحسین رکن زاده آدمیت، دانشمندان و سخن سرایان فارس، تهران، اسلامیه و خیام، ۱۳۲۷- ۱۳۳۹، جلد ۵.

لطفعلی بیگ آذریبگدلی، تشکده آذر، تصحیح سیدجعفر شهیدی، تهران، نشر کتاب، ۱۳۳۷.
سیدجلال الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
_____، منتخباتی از حکمای الهی ایران، چهار جلد، تهران و مشهد، ۵۷- ۱۳۵۰.
میرزا حسن آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، [تهران] چاپ سنگی.
میرزاهمدی آشتیانی، شرح تحفة الحکیم، مخطوط.

عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح سیدجلال الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

سیدحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کریبن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ (چاپ دوم)

ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق شیخ مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۵ هـ. ق.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار الهدی الوطنیه، بی تا. (۴ جلدی).
شیخ الرئيس حسین بن عبدالله بن سینا، التنبیهاة والاشارات، تصحیح محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.

- _____ الشفا (المنطق والالهيات)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قاهره
- _____، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ابن شبعه حرانی، تحف العقول من اخبار آل الرسول (ص)، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- سید بن طاووس، اقبال الاعمال، چاپ سنگی،
- محیی الدین بن العربی، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، قاهره، الهیئة المصرية العامة لکتاب، ۱۴۰۵ ق.
- _____، التجلیات الالهیه، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- ابوالبرکات البغدادی، المعبر فی الحکمة، چاپ حیدرآباد دکن.
- احمد بن حنبل، المسند، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ ق.
- ارسطو، الطبيعة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره.
- سراج الدین ارموی، مطالع الانوار، چاپ سنگی همراه شرح قطب الدین رازی.
- اسکندربیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تصحیح محمود تاجر خراسانی، تهران ۱۳۱۴ ق.
- ملا عبدالله افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، به اهتمام محمود مرعشی، تحقیق احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق.
- افلو طین، اثولوجیا، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
- سید محسن امین جبل عاملی، اعیان الشیعة، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۳ م.
- شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، تصحیح عبدالله نورانی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، المکاسب، [تهران]، چاپ سنگی.
- عبداللہ عبدالرحمن ایجی، المواقف، بیروت، بی تا.
- سید کاظم بجنوردی (سرور استار)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- محمد بن اسماعیل بخاری، الصحيح، به کوشش قاسم الشماعی ارفاعی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ ق.
- برقی، المحاسن، تصحیح سید جلال الدین حسینی، تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش.
- شیخ بهاء الدین عاملی، الکشکول، تهران. (۳ جلد)
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۸
- محسن بیدارفر، مقدمة تفسیر القرآن الکریم صدر المتألهین، قم، (۷ جلد).
- محمد علی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران، مجلس، ۱۳۴۱.
- سعد الدین تفتازانی، شرح تلخیص المفتاح (المطول)، قاهره.
- میر سید شریف جرجانی (وقطب الدین رازی، جلال الدین دوانی، سیالکوتی، دسوقی و شریینی)، شروح الشمسية، بیروت.

- ____، حاشیه شرح المطامع، چاپ سنگی، تهران ۱۲۹۴ هـ. ق.
- ____، حاشیه المطول، قاهره.
- ____، شرح المواقف، تصحیح سید محمد بدرالدین نعسانی. مصر، ۱۳۲۵ ق.
- سید محمد علی جمال زاده، مقاله میراث گوینو، مجله یغما، تهران، اردیبهشت ۱۳۴۰.
- سید احمد حسینی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۲۲ جلد.
- شیخ حرّ عاملی، امل الامل، تحقیق احمد حسینی، ۲ جلد، قم.
- ____، وسائل الشیعة، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، (۲۰ جلد).
- علامه یوسف بن مطهر حلی، قواعد الاحکام، قم.
- ____، نهج المسترشدين فی اصول الدین، به کوشش احمد حسینی، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۵۵ ق.
- ____، شرح الباب الحادی عشر، تصحیح مهدی محقق، تهران.
- محقق حلی، شرائع الاسلام، قم. (۴ جلد در ۲ مجلد).
- محمد خطیب قزوینی، تلخیص المفتاح، نجف.
- میرزا محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲.
- ۸ جلد.
- خیام، رباعیات، [تهران، بی نا، بی تا].
- سید صدرالدین دشتکی شیرازی، کشف الحقائق المحمدیه، مخطوط.
- ____، المحاکمات بین حواشی امیر صدرالدین و المحقق الدوانی علی شرح التجرید، مخطوط.
- علی دوانی، زندگانی جلال الدین دوانی، قم، ۱۳۳۲ هـ. ش.
- جلال الدین دوانی، ثلاث رسائل دوانی، تصحیح سید احمد تویسرکانی، اصفهان، ۱۳۶۳ هـ. ش.
- ____، الطبقات الجلالیه، مخطوط.
- سید احمد دیوان بیگی شیرازی، تذکره حدیقه الشعراء، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، زرین، ۱۳۶۴.
- سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح. بیروت، ۱۳۸۷ ق.
- شیخ عبدالله زنجانی، الفیلسوف الفارسی الکبیر، قم، ۱۳۷۷، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملا عبدالله مدرس نوزی، انوار جلیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۴ هـ. ش.
- ____، لمعات الهیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۴ هـ. ش.
- ____، منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۱.
- ملاهادی سبزواری، شرح دعاء الصباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
- ____، شرح منظومه، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۸ ق.

شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، جلد دوم، تصحیح هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵، انجمن فلسفه ایران.

_____، المشارع والمطارحات، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، جلد اول، تصحیح هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵، انجمن فلسفه ایران.

_____، شیخ محمود شبستری، مجموعه آثار، به اهتمام محمدعلی موحد، تهران.

_____، شهید اول، الدروس الشرعیة، قم، دفتر نشر اسلامی (۳ جلد).

_____، اللمعة المشقیة، تصحیح علی اصغر مروارید، قم.

_____، شهید ثانی، مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ سنگی، (۲ جلد).

_____، الروضة البهیة فی شرح اللمعة المشقیة، چاپ سنگی، (۲ جلد).

_____، قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۲۶۰.

_____، لطفعلی صدرالافاضل دانش تبریزی، رساله ایضاح الادب، در نامه فرهنگیان عبرت نائینی، تهران، ۱۳۷۷، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

_____، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، الاسفار الاربعة، قم، ۱۳۷۸ هـ. ق. (۹ جلد).

_____، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجهی، تهران، ۱۳۶۲.

_____، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، با اهتمام محسن بیدارفر (۷ جلد)، قم، انتشارات بیدار.

_____، رساله سه اصل، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷.

_____، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهی، (۵ جلد) تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____، شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ق.

_____، الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

_____، رساله العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان.

_____، المبدء والمعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴، انجمن فلسفه ایران.

_____، مجموعه اشعار ملاصدرا، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷.

_____، المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

_____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

_____، المسائل القدسیة، در کتاب رسائل فلسفی، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، ۱۳۶۲، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، شیخ صدوق، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۶۲.

_____، علل الشرائع، مقدمه سید محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف، منشورات الحیدریة، ۱۳۸۵ ق.

- _____، من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكبر غفارى، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۹۲ق.
- ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات ايران، تهران، فردوسى، ۱۳۶۸، ۵ جلد.
- سيدعلى طباطبايى، رياض المسائل، چاپ سنگى، (۲ جلد).
- ابومنصور احمد طبرسى، الاحتجاج، تصحيح بهادرى وهادى به، تهران، دارالاسوة، ۱۴۱۶.
- امين الاسلام ابو على طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، (تحقيق ميرزا ابوالحسن شعرانى)، تهران، ۱۳۹۵هـ.ق. (۱۰ جزء در ۵ مجلد).
- شيخ الطائفة طوسى، تهذيب الاحكام، تهران، (۱۰ جلد).
- خواجه نصير الدين طوسى، تجريد الاعتقاد، تصحيح محمدجواد حسيني جلالى، قم، ۱۴۰۷هـ.ق. دفتر تبليغات اسلامى.
- _____، شرح التنبيهات والاشارات، تهران، ۱۴۰۳ق (۳ جلد).
- شيخ آقا بزرگ طهرانى، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الفؤاد، ۱۴۰۶ق. ۲۶ جلد.
- ملا عبد الرزاق لاهيجى، شوارق الالهام، چاپ سنگى، تهران، ۱۳۱۱ق.
- شيخ على بن حسن بن زين الدين، حاشية شرح اللمعة، چاپ سنگى.
- شيخ محمد حسين غروى اصفهانى، نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ۹ جلد، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث.
- امام محمد غزالى، تهافت الفلاسفة، بيروت.
- بدیع الزمان فروزانفر، احاديث مثنوى، تهران، انتشارات امير كبير، ۱۳۶۱.
- ميرزا محمد حسن حسيني فسايى، فارسنامه ناصرى، تصحيح منصور رستگار فسايى، تهران امير كبير، ۱۳۶۷.
- مجد الدين فيروز آبادى، القاموس المحيط، بيروت.
- ملا محسن فيض كاشانى، تفسير الصافى، بيروت، انتشارات اعلمى، ۱۴۰۲ق. پنج جلد.
- _____، علم اليقين، تصحيح محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۰۰ق. دو جلد.
- _____، محجة البيضاء، تصحيح على اكبر غفارى، قم، دفتر نشر اسلامى (۸ جلد).
- نجم الدين على كاتبى قزوينى، رسالة الشمسية، در كتاب شروح الشمسية، بيروت.
- قطب الدين رازى، تحرير القواعد المنطقية فى شرح الشمسية، در كتاب شروح الشمسية.
- _____، لوامع الاسر لوفى شرح مطالع الانوار، چاپ سنگى، ۱۲۹۴هـ.ق. تهران.
- _____، المحاكمات، (حاشية شرح الاشارات)، تهران.
- ميرزا ابوالقاسم قمى، قوانين الاصول، چاپ سنگى. (۲ جلد).
- شيخ عباس قمى، سفينة البحار، چاپ سنگى (۲ جلد).
- _____، الكنى والالقب، نجف، حيدرية، ۱۳۷۶ق.
- ملا على قوشچى، شرح تجريد العقايد، چاپ سنگى، تهران.

- تقی الدین حسینی کاشانی، تذکره خلاصه الاشعار، تهران.
- قاسم کاکایی، مقاله محقق خفری، فصلنامه خردنامه صدر، شماره ۴، تیر ۱۳۷۵.
- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۸ هـ. ق. (۸ جلد).
- کنت دو گوینو، مذاهب و فلسفه ها در آسیای مرکزی، ترجمه م. ف. (تهران).
- لاهیجی اشکوری، محبوب القلوب، چاپ سنگی، تهران.
- ملا محمد جعفر لاهیجی لنگرودی، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.
- سید محمد مجاهد، المناهل، چاپ سنگی، تهران.
- ملا محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، تهران، ۱۱۰ جلد.
- سید مصطفی محقق داماد، مقاله نخبگان علم و عمل ایران، فصلنامه فرهنگستان علوم، شماره ۱ تا ۹.
- محمد علی مدرس تبریزی، ریحانة الادب، تبریز، قیام [بی تا].
- آقا علی مدرس طهرانی، بدایع الحکم، تنظیم احمد واعظی، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ش.
- _____، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، جلد اول، تعلیقات الاسفار، تصحیح محسن کدیور، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، جلد دوم، رسائل و تعلیقات، تصحیح محسن کدیور، تهران، ۱۳۷۸.
- سید علی خان مدنی، سلافة العصر (فی محاسن الشعراء بكل مصر) المكتبة المرتضوية، ۱۳۴۶ ق.
- مسلم، الصحيح، تصحیح محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- میر عبد الفتاح حسینی مراغی، العناوین، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- سید علی موسوی مدرس بهبهانی، حکیم/سترآباد، تهران، انتشارات اطلاعات.
- میر داماد، الجذوات، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۹۹ هـ. ق.
- _____، القیسات، تصحیح مهدی محقق، سید علی موسوی مدرس بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۶۷.
- جلال الدین مولوی، مثنوی، تهران، طبع کلاله خاور
- نایب الصدر شیرازی (معصوم علی شاه)، طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۴۵.
- میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه الملة، تصحیح و پاورقی سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران، ۴۳ جلد، دار الکتب الاسلامیه.
- ملا احمد نراقی، عوائد الایام، تصحیح دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- میرزا محمد حسن نوری، حاشیه شرح الهدایة الایثریة، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق.
- ملا علی نوری، حاشیه الاسفار، تهران، ۱۳۷۸ هـ. ق.
- رضاقلی خان هدایت، ریاض العارفین، تهران، [بی جا] ۱۳۰۵.
- هندی، کنز العمال، بیروت، [بی تا، بی نا].

فهرست آیات

البقرة / ٦٩: اصغر فاقع لونها تسر الناظرين ٤٢٤

البقرة / ١١٥: اينما تولوا فثم وجه الله ٢٣٨

البقرة / ١٤٨: ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ٤٠٠

البقرة / ٢٠٣: واذكروا لله في أيام معدودات ٢١٨

البقرة / ٢٦٩: ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ١٢٢، ١٦٤

آل عمران / ٨١: قال فاشهدوا انا معكم من الشاهدين ٢٣٩

آل عمران / ١٩٥: فاستجاب لهم ربهم أني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى ١٩٣

النساء / ١: يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ١٩٣، ١٩٥

النساء / ١: خلق منها زوجها ١٩٥

النساء / ١١: يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ١٩٣، ٢١٤

النساء / ٣٣: ولا تتموا ما فضل الله به بعضكم على بعض ١٩٤

النساء / ١٢٤: ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن ١٩٣

النساء / ١٧٦: وان كانوا اخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الانثيين ١٩٤

المائدة / ٤٥: والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ١٩١

المائدة / ٦٧: يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ٤٦١

الانعام / ١٩: واوحى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ١٨٩

الانعام / ٧٦: قال هذا ربّي فلما اقل قال لا احبّ الآفلين ٣٧٠

الاعراف / ١٤٣: قل الذكر حرّم ام الاتيين اما اشتملت عليه ارحام الاتيين ١٣٧

الاعراف / ١٧٢: الست بربكم قالوا بلى ٣٩٩

التوبة / ٢: فسيحوا في الارض اربعة اشهر ٢٢٠، ٢٢١

التوبة / ٣٦: ان عدّه الشهور عند الله اثني عشر شهراً ٢٢٠

التوبة / ٩١: ما على المحسنين من سبيل ٢١٧

التوبة / ٣٦: ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً ١٩٩

هود / ٨١: فأسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احداً ٢١٩

يوسف / ٤٨: ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد ٤٤٥

يوسف / ٧٦: فوق كل ذي علم عليم ٣٤٣

يوسف / ٩٧: قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين ٢١٩

يوسف / ٩٨: قال سوف استغفر لكم ربّي أنّه هو الغفور الرحيم ٢١٩

يونس / ٣٦: ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً ١٩٩

الرعد / ٣٩: يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ٤٠٨

الرعد / ٤١: لا معقب لحكمه ٤٢٦

ابراهيم / ٤٨: يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ٤٥٧

الاسراء / ۵۵: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض و آتينا داود زبوراً ۱۱۲

الاسراء / ۸۴: قل كل يعمل على شاكلته ۲۹۵

الاسراء / ۱۰۵: وبالحق انزلناه وبالحق نزل ۱۱۸

الكهف / ۱۱۰: قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى ۳۹۸

مريم / ۱۵: سلام عليه يوم ولدو يوم يموت ويوم يبعث حياً ۳۸

مريم / ۲۳: ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً ۱۵۸

الانبياء / ۲۰: يسبحون الليل والنهار لا يفترون ۲۱۸

الانبياء / ۲۲: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ۳۰۹، ۳۱۶

الانبياء / ۳۰: وجعلنا من الماء كل شى حى ۱۷۰

الانبياء / ۶۹: يا نار كونى برداً وسلاماً على ابراهيم ۴۹۱

الانبياء / ۱۰۴: يوم نظوى السماء كطى السجل للكتب ۴۱۵، ۴۲۹، ۴۳۱

النور / ۳۰: قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ۱۹۴

النور / ۳۱: قل للمؤمنات يغضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ۱۹۴

النور / ۳۵: مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة

زيتونة لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضيئى ولو لم تمسسه نار ۱۱۲، ۱۷۰، ۳۰۲

النور / ۳۹: كسراب بقية يحسبه الظمان ماء ۱۹۹

القصص / ۱۸: كل شى هالك الاوجه ۱۵۵

الروم / ۲۷: اليه المثل الاعلى ۲۴۹

الروم / ۳۰: فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ۳۹۹

لقمان / ٢٢: ومن يسلم وجهه الى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ١٥٥

السجدة / ١٦: تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ٢١٩، ٣٧٤

الاحزاب / ٥٦: يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً ١١٢

الاحزاب / ٦٢: لن تجد لسنة الله تبديلاً ٤٢٦

الاحزاب / ٧٢: انا عرضنا الامانة على السموات والارض فابين ٤٧، ٥٠٧

الفاطر / ١٠: اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ١٢١

ص / ٧٥: استكبرت ام كنت من العالين ٢٦٠

الزمر / ٦٧: السموات مطويات بيمينه ٤٥٧

فصلت / ٤٦: وماربك بظلام للعبيد ٣٨٥

فصلت / ٥٣: سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ١١٠، ٢٨٨، ٤٠٣

الشورى / ٤٩: يهب لمن يشاء اناثاً ويهب لمن يشاء الذكور ١٩٣

الشورى / ٥٠: او يزوجهم ذكر اناثاً واناثاً ويجعل من يشاء عقيماً ١٩٣

ق / ١٦: انا اقرب اليكم من حبل الوريد ٢٣٩

ق / ٣٧: ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اولقى السمع وهو شهيد ١٩٤

النجم / ٤: ان هو الاوحى يوحى ٣٩٨

النجم / ٤٥-٤٦: وانه خلق الزوجين الذكر والانثى من نطفة اذا تمنى ١٩٣

القمر / ۵۰: وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ۲۳۷، ۲۶۵، ۳۲۲، ۴۱۳

الجمعة / ۲: هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ۱۸۹

الجمعة / ۳: و آخريين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم ۱۸۹

الملك / ۱۴: الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ۳۸۱

القلم / ۴: انك لعلى خلق عظيم ۲۶۰

الحاقة / ۷: سخرها عليهم سبع ليال و ثمانية ايام حسوماً ۲۱۸

الدھر / ۱: هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ۱۵۸

الانسان / ۱: هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ۱۵۸

الانشقاق / ۱: اذ السماء انشقت ۴۵۷

الليل / ۳: وما خلق الذكر والانثى ۱۹۳

القدر / ۴: تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر ۴۹۳

الاخلاص / ۱: قل هو الله احد ۲۱۷

الفلق / ۱: قل اعوذ برب الفلق ۲۱۷

الناس / ۱: قل اعوذ برب الناس ۲۱۷

فهرست روایات

- آية تتجافى جنوبهم عن المضاجع نزلت في امير المؤمنين (ع) ٢١٩
- الاسلام يعلوا ولا يعلى عليه ١٦٠
- اسمائته تعبير والشئ يعرف عند تعبيره ١٢٣
- افضل ساعات في الليل الثلث الباقي ٢١٩
- اقریب انت اناديك ام بعيد اناديك ٤٠٩
- اللهم استعملني في مرضاتك عملاً لا اترك معه شيئاً من دينك مخافة احد من خلقك ٥٠
- اللهم ان هذه سنة جديدة وانت ملك قديم ٢٢٠
- اللهم اني اتقرب اليك بالمحمدية الرفيعة والعلوية البيضاء ١١٩
- اللهم زدني فيك تحييراً ٣٩٤
- اللهم ما عملت في هذه السنة ٢٢٠
- ان الله هو المنفرد في وحدانيته ثم تكلم بكلمة فصارت نورها ثم خلق من النور محمداً وعلياً وعترته ٣٤٤
- ان في السحر ثمان ركعات ثم يوتر ٢١٩
- ان لله ارضاً بيضاء ومسيرة الشمس فيها اياماً مثل ايام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقاً لا يعرفون اخلق آدم و
ابليس ١١٣، ٢٦٠، ٣٩٣
- ان من مات قام قيامته ٤٣٠
- ان يعقوب (ع) اخر الدعاء والاستغفار الى الاسحار ٢١٩
- الاية نزلت في امير المؤمنين (ع) واتبعه من شيعتنا ينامون في اول الليل فاذا ذهب ثلث الاول ٢١٩

- ليس له مكان وهو في كل مكان ٢٣٨
 ايكون لغيرك الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ٢٩٤، ٣٩٤
 اوتيت جوامع الكلم ١١٨، ٢٦٠
 اول الدين معرفته وكمال الاخلاص نفى الصفات عنه ٢٩٣
 أول ما خلق الله نوري ١١٨
 أول ما خلق الله العقل ١١٩
 أول ما خلق الله القلم ١١٩
 اول موجود الكروبيين الذين اخرهم بروح القدس المتعلق بعرش الرحمن... ١١٩
 اى ساعات الليل افضل قال جوف الليل الغابر ٢١٩
 بعثت لاتمم مكارم الاخلاق ١١٨
 بى يبصرو بى يسمع و بى يبطش ٣٩٧
 تجلى لها بها وبها امتنع عنها ١٢٠
 تخلقوا باخلاق الله ١١٦، ٤٦٨
 فسيحوا في الارض اربعة اشهر ٢٢٠
 توحده تميزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ١١٠
 ثلث عشر ركعة من آخر الليل ٢١٩
 جف القلم بما هو كائن ٤١٣
 الهى هب لى كمال الانقطاع اليك... حتى تخرق ابصار قلوبنا حجب النور ٤٥٤
 حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة ١٨٩
 الحمد لله الذى علا في توحده و دنا في تفرده و جل في سلطانه ١١١
 خلق الله الاشياء بالمشية و المشية بنفسها ٢٧١، ٤٠٧
 خلقت لا من شىء ٤١٥
 خواص ايام الشهور سعدھا ونحسھا ٢٢٠
 خير وقت دعوتكم الله فيه الاسحار ٢١٩
 الروح ملك من الملائكة له سبعون الف وجه و لكل وجه سبعون الف لسان ١١٩
 السعيد سعيد في بطن امه و الشقى شقى في بطن امه ٤٠٨
 صور عارية عن المواد عالية عن القوة و الاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت ١١٦، ٥١٢
 ظاهر في الباطن و باطن في ظاهره ٢٥٦
 العلم حجاب الله الاكبر ٢٦١
 عميت عين لا تراك و كل الظهور ليس الا عنك ٢٥٦

- العین تجعل الجمل فی القدر والرجل فی القبر ۳۴۹
 فاذا زال نصف الليل صلی ثمان رکعات و اوتر فی الربع الاخير من الليل بثلاث رکعات ۲۱۹
 فان كانا سواء ورث کذا ۱۹۵
 فان مات ولم یبل ۱۹۵
 فوق فلك الافلاك لاخلأ و لاملاً ۳۰۹
 قریب کل شیء غیر مجانس له، بعید عن کل شیء غیر مباین له ۲۳۸
 قيل فان استندرا جميعاً ۱۹۴
 عدا الاضلاع فان تساوت طرفاه ۱۹۵
 كنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر ۳۹۷
 كنت كنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف ۲۸، ۳۱، ۱۲۳
 لا ان الكل منه له البعض ۵۱۵
 لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل، ثم قال له: ادبر، ثم قال و عزتی و جلالی... ۱۱۷، ۱۲۲
 لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً ۲۶۲
 لی مع الله وقت لا یسعنی ملك مقرب و لابی مرسل ۱۲۲
 ليس لصفته حد محدود ۵۱۶
 مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة ۲۳۸
 من رأی فقد رأی الحق ۱۲۲، ۴۸۰
 من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۲۴۹
 من وصفه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه ۲۹۵
 المیسور لا یسقط بالمعسور ۱۹۳
 نحن الآخرون السابقون ۱۲۱
 یا من دلّ علی ذاته بذاته ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۸۲
 اراده عین فعل خدا است ۵۱۲
 امیر المؤمنین (ع) از جمیع ائمه افضل است بعد حسن، بعد حسین بعد امام زمان (عج) ۴۰۶
 در روز قیامت منبری از نور می آورند حضرت پیامبر (ص) در آن منبر قرار می گیرد، جناب علی (ع)
 نزدیک آن منبر ۴۰۷
 موت را جبرئیل می آورد در میانه بهشت و دوزخ ذبح می کند بصورت الکبش الا ملح فیذبح بشقرة
 محیی ۵۰۷
 و سوسه ابلیس ساری است در بدن انسان مثل سریان خون در بدن انسان ۴۹۴
 هر کس ابلیس دارد، من هم دارم، لکن من او را به بند کرده ام دیگر معصیت مرا نمی کند ۴۹۲

هرگاه چاهی بکنید می خورید به خدا ٤٠٩
 یکی از ائمه حضور داشت در مجلس یکی از خلفا، تیر انداخت به نشانه، چنین گمان برد که حضرت
 تیر انداختن نمی تواند ٤٠٦
 اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء ٢١٢
 اذا ذكرها وهو في صلوة انصرف واعادها ٢١٢
 ارث الممسوح بالقرعة ١٩٩
 ان الشك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض ٢١٣، ٢٠٨
 انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ٢١٢، ٢٠٨
 انما الشك في شيء لم تجزه وقد سئل عنه في من شك في الركوع وقد اهوى الى السجود ٢٠٨
 انه سئل من خلق حواء وقيل له ان انساناً عندنا يقولون ١٩٥
 انه سئل من اتى شيء خلق الله حواء فقال ١٩٥
 دية الخنثى بين الديتين ١٩٧
 رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي ٢٠٨
 الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين ما يتوضأ اذكر منه حين يشك ٢٠٨
 رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي قائماً فلم يدرك سجداً لم يسجد ٢١٣
 علامات تميز الخنثى ١٩٤
 العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالبين ١٩١
 فان كانا سواء ورث كذا ١٩٥
 فان مات ولم يبل منصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل ١٩٥
 في المولود له مال للرجال وما للنساء يبول منهما جميعاً ١٩٤
 في قوم غرقوا جميعاً اهل بيت مال قال يورث هؤلاء وهؤلاء ٢٠٥
 كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ٢١٢
 كل ما شككت فيه ممماً مضي فامضه كما هو ٢١٢، ٢٠٨
 لا عبرة بالشك في الفعل بعد الدخول في الصلوة ٢١٢
 لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم ١٩٣
 ما ورد في ارث الممسوح من دعاء الامام (ع) ١٩٤
 ما روى من عد الاضلاع فان تساوت طرفاه... ١٩٥
 ما ورد في اخوين غريقين او مهوم عليهما لا يعلم تأخر واحد منهما عن الآخر ٢٠٤
 وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة ٢١٠
 وان لم تشك ثم رأيت اى الدم رطباً قطعت الصلوة وغسلته ٢٠٣

- ولد فی عهد امیر المؤمنین مولود له رأسان ۱۹۹
 هو حین يتوضاً اذکر منه حین یشک ۲۱۰
 یرث هولاء من هولاء وهولاء من هولاء ۲۰۵
 هو حین ما يتوضاً اذکر منه حین یشک ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳
 یکون علی وضوء ثم یشک ۲۱۳
 یورث من حیث یبول فان خرج منهما جميعاً فمن حیث سبق بوله ۱۹۴

فهرست اشعار

زین رو به وجود این دوشد بود و نبود / ۱۸۴
 عقدۀ مشکگل گشاست حلقة گیسوی دوست / ۱۸۳
 تا ابد مدهوش ماندی جبرئیل / ۳۹۸
 تشنه خون یکدیگر گشته / ۵۰
 خاک بر فرق من و تمثیل من / ۲۳۶
 در حکم وجودت آفرینش / ۲۳۸
 ترکیب عینیه اتحادی / ۱۳۰
 عشوه جاه و زر خریدستند / ۵۰
 بر سلیمان دیو و دد فرمانروا / ۵۱
 بس سخن کز خامشی از یاد رفت / ۵۱
 بس جفاها کز کسان دید و شنید / ۵۱
 در او بینم و مرآت نیست در نظرم / ۱۸۳
 کین فلان ملحد آن فلان کافر / ۵۰
 داده است به فضل تو خراج افلاطون / ۱۳۹
 بجز واجب دگر چیزی نماند / ۲۳۵
 خویش را از بیخ هستی بر کند / ۱۶۰
 در حضیض فعل حق بس اوج هاست / ۱۸۴

آن جلوه محمد است و آن جذبه علی است
 آینه حق نماست جلوه رخسار یار
 احمد را بگشودی آن پر جلیل
 از ره شرع و شرط برگشته
 ای برون از وهم و قال و قیل من
 ای سایه مثل کاه بینش
 ان بقول السید السناد
 این گروهی که نور سیدستند
 بر حکیمان ابلهان محنت فزا
 بس جواهر کز سخن بر باد رفت
 بس ستمها کز خسان بروی رسید
 بیا و صافی مرآت بین که من رخ دوست
 پس روان کرده از هوا قرقر
 جاهت صدرا گرفته باج از گردون
 چو ممکن گرد امکان برفشاند
 حوض با دریا اگر پهلوزند
 خاک چون عنقبا و آدم اوج او

خواهی اگر به طور دل حق بینی
 خورشید ازل ز رخ چو برداشت نقاب
 خورشید وجود تا ز رخ پرده بگشود
 داد از این کاسد قماشیهایی بسی
 در آیت احمد آنچه او داشت گذاشت
 در جهان از هر خسی خاری کشید
 دردها عیان دارم کو مرهمی؟
 در مسند تحقیق نیامد مثلث
 دفتر فرزانیگی را گاو خورد
 دل آیتی است از حق و دلبر حکایتی
 دو سر قوس حلقه هستی
 رو مجرّد شو مجرّد را ببین
 ز آئینه دل غبار باطل بزدای
 سر باغ و دل زمین دارند
 سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زنند
 شد ز یک نقطه عیان از دهنت سر وجود
 شمع دلشان نشانده پیوست
 صحبت عرفان کجا و دیو و دد
 ظاهر به حجاب اگر نشد پس ز چه روی
 ظلمت ندیده‌ام که گرفتی به نور جای
 فعل حق دریا و عالم موج او
 کسی چون به سامان در آورد آن سر
 گر خریداری بُدی در خورد جان
 مرهم این سینه مجروح کو؟
 می خوردن من از ازل حق می دانست
 می دو ساله و محبوب چهارده ساله
 نرگس مست تو باده پرستی کن
 نه آنچنان بخیال اندری که در همه عمر
 نیست اینجا چو مر خرد را برگ
 همدمی گر می شنیدی راز من

در نار مقید آب مطلق بینی / ۱۸۴
 برداشت نقاب و گشت ظاهر به حجاب / ۱۸۴
 بنمود جمال خویش آنگونه که بود / ۱۸۴
 داد از این حق ناشناسیهایی بسی / ۵۱
 مرآت علی چنانکه او بود نمود / ۱۸۴
 از نگونسانان چهاردید و شنید / ۵۱
 رازها دارم نهان کو مرهمی؟ / ۵۱
 یک سر ز گریبان طبیعت بیرون / ۱۳۹
 خانه عقل و خرد را آب برد / ۴۹
 آغاز این حکایت و آیت برای اوست / ۱۲۱
 به حقیقت بهم تو پیوستی / ۱۸۳
 ۲۴۷ /
 تا ذات علی به چشم حق حق بینی / ۱۸۴
 کی سر شرع و عقل و دین دارند / ۵۰
 سلسله گرزلف یار، حلقه اگر موی دوست / ۱۸۳
 نیستی بین که بیان نکته هستی کند / ۱۴۹، ۱۸۳
 آن باد که در دماغشان هست / ۴۹
 خست ابنای جنسم می کشد / ۵۱
 گردید ابو تراب ظاهر به تراب / ۱۸۴
 جز خال او که گونه خورشید جای اوست / ۱۸۳
 موج مادر یا و دریا موج هاست / ۱۸۴
 که گرز زانوی برداشت کوفت بر دیوار / ۱۵۹
 می گشودم من متاع این جهان / ۵۱
 محرم راز دل این روح کو؟ / ۵۱
 ۳۸۴ /
 همین بس که مرا صحبت از صغیر و کبیر / ۱۵۹
 هر چه هستی همه چون چشم تو مستی کند / ۱۴۹، ۱۸۳
 فراغتی ز تو بینم که خویشتن نگر / ۱۸۳
 مرگ به با چنین حریفان، مرگ / ۵۰
 می شکفتم همچو گل اندر چمن / ۵۱

از یرون موسی از درون مارند / ۵۰

همه خفاش چشمه روشن / ۵۰

از جلوه وجود داد و از جذبه ربود / ۱۸۴

همه در عقل سامری وارند

همه زشتان آینه دشمن

یک جلوه نمود حق و یک جذبه نمود

فهرست اعلام و مکتب‌های فلسفی

۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴،

۴۲۴، ۴۴۴، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۷

آقا غلامعلی شیرازی ← شیرازی، غلامعلی

آقامظفر حسین کاشانی ۱۳۶

آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی ۱۱۶،

۵۱۲

آملی، سیدحیدر ۱۱۵، ۱۲۳

آناندان کشمیری ۱۳۶

آیت‌الله کمپانی ← غروی اصفهانی،

محمدحسین

آیت‌الله نجفی، شهاب‌الدین ← نجفی

مرعشی، شهاب‌الدین

ابراهیم (ع) ۳۷۰

ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۴۹

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله ۲۴۹

آجری ۱۱۸، ۲۶۰

آدم (ع) ۱۹۵

آدمیت، محمدحسین ← رکن‌زاده‌آدمیت،

محمدحسین

آشتیانی، جلال‌الدین ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۱۳۶،

۱۳۸، ۱۴۷

آشتیانی، مهدی ۱۶

آشتیانی، میرزا حسن ۱۸، ۴۱، ۴۲، ۱۴۱،

۱۴۸، ۱۴۹، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۰۸

آقا جمال خوانساری ← خوانساری،

جمال‌الدین

آقا حسن شرف‌الملک ۳۶

آقا علی‌مدرس ۱۳-۱۶، ۱۸، ۲۰-۲۵، ۲۷-۲۹،

۳۱-۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۳،

۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۰

احسائی، احمد ۳۴۲، ۳۴۵، ۴۹۶
 احمد بن حنبل ← ابن حنبل، احمد بن محمد
 اردکانی شیرازی، ملا احمد ۱۴
 ارسطو ۹۵، ۲۸۳، ۳۲۲، ۴۲۸
 ارموی، سراج الدین محمود بن ابی بکر ←
 سراج الدین ارموی، محمود بن ابی بکر
 استرآبادی، میر سید علی بن محمد حسینی ۹۳
 اسحاق بن عمار ۱۹۵
 اسکندریک منشی ۱۳۶
 اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل ۲۳۲،
 ۲۹۸، ۲۹۳
 اشعریه ۱۳۰، ۲۸۸، ۳۳۰، ۳۳۸
 اشک شیرین، سید ابراهیم ۴۲، ۴۸
 اصطهباناتی، محمد باقر ۱۶
 اصفهانی، شمس الدین محمود بن عبدالرحمن
 ۱۲۸
 اصفهانی، محمد حسین ۱۶
 اصفهانی، ملا اسماعیل ← ملا اسماعیل
 اصفهانی
 اعتماد السلطنه ← میرزا حسن خان اعتماد
 السلطنه
 افلاطون ۱۱۴، ۲۸۳، ۳۹۲
 افلوطین ← فلوطین
 امام باقر (ع) ۱۲۲، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۹
 امام حسن (ع) ۴۰۶
 امام حسین (ع) ۲۹۴، ۳۹۴، ۴۰۶
 امام رضا (ع) ۵۱۲

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین
 ۱۱۴، ۱۲۸، ۲۶۰، ۳۹۴
 ابن بابویه، محمد بن علی ۱۱۹، ۲۷۱، ۳۸۷،
 ۴۰۸، ۴۰۷
 ابن بطریق ۱۳۰
 ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم ۱۲۳
 ابن حاجب، عثمان بن عمر ۱۳۱
 ابن حجر ۱۲۳
 ابن حنبل، احمد بن محمد ۱۱۸، ۲۶۰، ۴۱۳
 ابن سینا، حسین بن عبدالله ۱۵، ۲۳، ۴۰، ۹۷،
 ۹۸، ۱۰۲، ۱۴۰، ۲۳۳، ۲۴۲، ۳۳۲، ۳۹۲
 ابن شعبه حرانی، حسن بن علی ۱۱۹
 ابن طاووس، علی بن موسی ۲۲۰، ۲۹۴، ۳۹۴
 ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی ۱۱۸،
 ۱۲۳، ۲۶۰، ۳۸۴
 ابن کمونه، سعد بن منصور ۱۷۸، ۲۹۰-۲۹۲
 ابن مطهر حلی ← علامه حلی، حسن بن
 یوسف
 ابن ملک، هبة الله بن علی ۳۰۰
 ابن ناعمه حمصی ۴۰
 ابوالبرکات بغدادی ← ابن ملک، هبة الله بن
 علی
 ابوتراب قزوینی ۲۰
 ابوذر غفاری، جندب بن جناده ۲۱۹
 ابوسعید ابوالخیر ۴۰۴
 ابوعلی سینا ← ابن سینا، حسین بن عبدالله
 احسائی، ابن ابی جمهور ← ابن ابی جمهور،
 محمد بن زین الدین

- امام زمان (ع) ۴۰۶
 امام سجاد (ع) ۴۰۶
 امام صادق (ع) ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۰۸، ۱۹۵
 امام علی (ع) ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۹۴، ۳۸۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۵۱۶
 امامیه ۱۳۰
 امیر صدرالدین محمد ۱۳۲، ۱۳۳
 انصاری، مرتضی ← شیخ انصاری، مرتضی
 ایجی، عضدالدین ← عضدالدین ایجی،
 عبدالرحمن بن احمد
 ایزوتسو، توشیهیکو ۱۳۷
 بابا خان ۱۴۵
 بحر العلوم ۱۴۶
 بخاری، محمد بن اسماعیل ۱۱۸، ۲۶۰
 بدوی، عبدالرحمن ۴۰
 بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله ۱۴۹
 بدیع‌الزمان فروزان‌فر ← فروزان‌فر،
 محمدحسین
 برقی ۱۱۹
 بصری، ابوالحسن ← بصری، محمد بن علی
 بصری، محمد بن علی ۲۳۲
 بغدادی، کاظم بن محمد ← ابن ابی‌الحدید
 عبدالحمید بن هبة‌الله
 بهائی، محمد بن حسین ← شیخ بهایی، محمد
 بن حسین
 بهاء‌الدین عاملی ← شیخ بهایی، محمد بن
 حسین
 بهمینار بن مرزبان ۲۳۳، ۳۶۶
 بیدآبادی، آقامحمد ۱۴
 بیدارفر، محسن ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۳۹
 بیرمقلی ۱۴۵
 پادری نصرانی ۱۴۶
 پانی‌پتی، نظام‌الدین ۱۳۶
 تراب‌خان شیرازی ۵۱۱
 تفتازانی، مسعود بن عمر ۱۲۸
 تمیمی، عبدالواحد بن محمد ← آمدی،
 عبدالواحد بن محمد
 تنکابنی ۴۸
 تویسرکانی، احمد ۱۲۹، ۱۳۰
 ثقة‌الاسلام کلینی ← کلینی
 جامی، عبدالرحمن بن احمد ۱۴۹
 جبرئیل ۲۵۸، ۳۹۸، ۴۶۴، ۴۹۳، ۵۰۷
 جرجانی، علی بن محمد ۲۳، ۳۳، ۳۶، ۹۳،
 ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۱، ۴۸۲
 جعفری بخاری، محمد بن اسماعیل ←
 بخاری، محمد بن اسماعیل
 جمال‌زاده، محمد علی ۳۲، ۳۳
 حائری یزدی، مهدی ۴۹
 حاج ملاهادی سبزواری ← سبزواری، هادی
 حاجی میرزا آغاسی ۴۲۶
 حاجی میرزا محمود ۴۲۴
 حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد ۵۲
 حجة‌الاسلام شفتی، سید محمدباقر
 بن محمدتقی موسوی شفتی رشتی ۱۴۶
 حرانی، حسن بن علی ← ابن شعبه حرانی،
 حسن بن علی

الدسوقي ۱۲۷
 دشتکی شیرازی، صدرالدین ۱۲۹، ۳۳، ۱۵
 ۲۳۲، ۲۳۱، ۱۳۴، ۱۳۰
 دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور ۳۴، ۳۳
 ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۲-۱۳۰
 دکارت، رنه ۳۲
 دوانی، جلال الدین ۱۲۷، ۳۳، ۱۲۹، ۱۳۰-
 ۴۸۲، ۲۳۲، ۱۳۴
 دوانی، علی ۱۲۹
 دو گوینو ← گوینو، ژوزف آرتور
 دیباجی، ابراهیم ۱۳۷
 دیوان بیگی شیرازی، احمد ۱۸۳، ۴۰
 رازی، قطب الدین ← قطب الدین رازی،
 محمد بن محمد
 رسول اکرم (ص) ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۹۸،
 ۴۰۷
 رشتی، کاظم ۴۸
 رشتی، محمدباقر ← حجة الاسلام شفتی
 رضاقلی خان قزوینی ۵۱۱
 رفیعی قزوینی، ابوالحسن ۱۸۴، ۴۰
 رکن زاده آدمیت، محمدحسین ۱۳۱
 رواقیان ۴۸۴، ۲۸۲
 زرارہ ۲۱۲، ۲۱۰، ۲۰۸
 زرکشی، محمد بن بهادر ۱۲۳
 زنجانی، عبدالله ۱۴۰
 زنوزی، عبدالله ← مدرس زنوزی، عبدالله
 سالک شیرازی ← رکن زاده آدمیت،
 محمد حسین

حسینی، سیداحمد ۴۴، ۱۹
 حسینی، شاه میر طاهر ۳۴
 الحسینی، شاه میر طاهر بن اسماعیل ← شاه
 طاهر دکنی، مولی شاه طاهر بن رضی الدین
 الاسماعیلی الحسینی
 حسینی فسایی، میرزا محمدحسن ۱۳۱، ۱۳۰
 حسینی کاشانی، تقی الدین ۱۳۶
 حضرت قائم (ع) ← امام زمان (ع)
 حکمت متعالیه ۱۴، ۱۷، ۲۹، ۱۱۴، ۱۴۶
 حکمی یزدی، علی اکبر ۱۴۹
 حکیم مؤسس ← آقا علی مدرّس
 حلبی، حسن بن علی ← ابن شعبه حرانی،
 حسن بن علی
 حلّی، جعفر بن حسن ← محقق حلّی، جعفر
 بن حسن
 حلّی، حسن بن یوسف ← علامه حلّی، حسن
 بن یوسف
 خسروانیان ۲۸۲
 خضر حبلوردی، نجم الدین خضر بن محمد
 بن علی رازی ۱۲۸، ۱۲۹
 خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن ۱۲۸
 خفّری، شمس الدین محمد ۱۳۴، ۱۳۵
 خواجوی، محمد ۳۵، ۱۳۹
 خواجه ابراهیم بن یحیی قوامی ۱۴۰
 خواجه نصیر الدین طوسی ← نصیر الدین
 طوسی
 خوانساری، جمال الدین ۱۱۶، ۱۳۴، ۵۱۲
 خوانساری، محمدباقر موسوی ۱۳۶

شبیستری، محمود بن عبدالکریم ۲۳۵
 الشربینی ۱۲۷
 شرف الملک، آقا حسن ← آقا حسن شرف
 الملک
 شریف جرجانی ← جرجانی، علی بن محمد
 شمس‌الدین محمد بن علی ۱۲۸
 شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین ۱۲۸، ۱۳۰
 شهاب‌الدین سهروردی ← سهروردی، یحیی
 بن حبش
 شهابی، علی اکبر ۱۳۶
 شهرستانی، عبدالکریم ۳۲
 شهید اول، محمد بن مکی ۱۹۸، ۱۹۷
 شهید ثانی، زین‌الدین علی ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۲
 ۲۰۵
 شیخ ابوسعید المیهنی ← ابوسعید ابوالخیر
 شیخ اشراق ← سهروردی، یحیی بن حبش
 شیخ الرئيس ← ابن سینا، حسین بن عبدالله
 شیخ الشوارق ← نوری، شیخ علی
 شیخ انصاری، مرتضی ۱۸، ۴۱، ۱۹۰، ۱۹۷
 ۲۰۶-۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۶
 شیخ بهایی، محمد بن حسین ۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸
 ۱۴۰، ۱۴۴
 شیخ صدوق ← ابن بابویه، محمد بن علی
 شیخ عباس قمی ← قمی، شیخ عباس
 الشیخ علی بن الشیخ محمد ← علی بن الشیخ
 محمد
 شیخ علی نوری ← نوری، شیخ علی
 شیخ مرتضی انصاری ← شیخ انصاری،

سبزواری، ملاهادی ۱۴، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۳۰،
 ۴۶۸
 سراج‌الدین ارموی، محمود بن ابی بکر ۹۳،
 ۱۲۷
 سلطان الفلاسفه ۴۰
 سلمان فارسی ۲۲۰
 سهروردی، یحیی بن حبش ۱۵، ۲۳، ۹۵، ۹۶،
 ۹۸، ۱۳۳، ۱۷۸، ۲۵۰، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۶۶-
 ۳۶۸، ۳۸۷، ۴۵۴، ۴۷۱
 سهل علی مددی ۳۶، ۴۸
 سیالکوتی ۱۲۷
 سیدالشهداء ← امام حسین (ع)
 سید بن طاووس ← ابن طاووس، علی بن
 موسی
 سیدسند ۱۳۰، ۱۳۱
 سید شریف ← جرجانی، علی بن محمد
 سید علی خان مدنی ← مدنی، علی خان
 سید مجاهد ← طباطبایی، سید محمد
 سید محمد ولد آقا سید علی طباطبایی ←
 طباطبایی، سید محمد
 سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر ۱۲۳
 شاه اسماعیل صفوی ۱۳۲
 شاهرخ میرزا ۵۱۱-۵۱۳، ۵۱۵
 شاه طاهر دکنی، مولی شاه طاهر بن رضی‌الدین
 الاسماعیلی الحسینی ۱۳۵
 شاه طهماسب صفوی ۱۳۲
 شاه میر طاهر حسینی ← حسینی، شاه
 میر طاهر

مرتضى

شيرازى، سيد حسين ٥١١

شيرازى، غلامعلى ٣٥، ١٦

شيعه ١٣٠

صاحب شوارق ← لاهيجى، عبدالرزاق

صدر الافاضل دانش شيرازى، محمدعلى

(مدعوبه لطفعلی) بن محمد كاظم ١٧، ١٦،

١٦٩، ١٣٢، ٣٩

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم ١٤،

١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٣٤، ٣٦، ٣٨،

٤٠، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٩، ٦٣، ٦٥، ٩٣،

٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩، ١١٥،

١١٦، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧،

١٤١، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٩، ١٦٤،

١٦٥، ٢٣١، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٨٣، ٣٠٠،

٣٣١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٤، ٣٦٧،

٣٨٤، ٤٠٤، ٤٦٦، ٤٦٨، ٥٠٢،

صدرالمتألهين ← صدرالدين شيرازى،

محمد بن ابراهيم

صوفيه ٢٣٨، ٢٣٩، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٩٦،

طاووس ← ابن طاووس، على بن موسى

طباطبايى، سيدعلى بن محمد ١٤٥

طباطبايى، سيدمحمد ١٤٦

طبرسى ١١٠، ١١١، ١١٨، ٢٥٦، ٥١٢،

عاملى، زين الدين بن على ← شهيدثانى،

زين الدين بن على

عبدالحميد بن هبة الله ← ابن ابى الحديد

عبدالحميد بن هبة الله

عزرائيل ٣٩٨، ٤٦٤

عضدالدين ايجى، عبدالرحمن بن احمد ١٣٣

عضدى ١٢٩، ١٣٠، ١٣٣

عقل حادى عشر ← نصيرالدين طوسى

علامه حلى، حسن بن يوسف ١٢٩، ٢٠١،

على بن الشيخ محمد ١٩٨

عياشى، محمد بن مسعود ٢٢٠

غروى اصفهانى، محمد حسين ← اصفهانى،

محمد حسين

غزالى، محمد بن محمد ١٣٢

غلامعلى شيرازى ← شيرازى، غلامعلى

فارابى ١٥

فاضل قوشچى ← قوشچى، على بن محمد

فتحعلى شاه قاجار ١٤٦

فخرالدين ٢١٠

فخرالدين رازى ١٥

فخررازى ١٣٣، ٣٧٢

فروزان فر، محمد حسين ١٢٣

فضل بن يسار ١٩٩

فلاسفه مشاء ← فلسفه مشاء

فلاسفه اشراق ٢٧، ٩٣، ٩٥، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧،

٣٨٢، ٤٧١،

فلاسفه مشاء ٢٧، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ١٠٦، ٢٣٣،

٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١،

٣٥٤، ٣٥٧، ٣٩٠ - ٣٩٢، ٤٧١، ٤٧٦،

٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٢

فلوطين ٣٩

فوريوس ٣٨٦

گوینو، ژوزف آرتور ۳۱-۳۳
 لاریجانی، سیدرضی ۱۴۱، ۱۴۸
 لاهیجی اشکوری ۱۳۶
 لاهیجی، عبدالرزاق بن علی ۱۴، ۱۵
 لاهیجی، عبدالرزاق علی ۱۴، ۱۵، ۱۳۴، ۲۹۹
 لاهیجی، محمدجعفر ۱۴، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۴۲۶، ۴۴۴
 لسان الغیب ← حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد
 لوط (ع) ۲۱۹
 مایل هروی، نجیب ۱۴۷
 مجلسی، محمدباقر ۱۱۱، ۱۱۵
 محقق حلی، جعفر بن حسن ۱۴۵
 محقق داماد، مصطفی ۴۱، ۴۹، ۱۸۴
 محقق طوسی ← نصیرالدین طوسی
 محقق کرکی، علی بن عبدالعالی ۱۳۲، ۱۳۶
 محقق، مهدی ۱۳۷
 محمدرحیم خان ۵۱۱
 محمدقاسم خان ۵۱۱
 محمودخان ملک الشعراء، محمود بن محمدحسین ۵۱۱
 مددی، سهلعلی ← سهلعلی مددی
 مدرس آشتیانی، مهدی ← آشتیانی، مهدی
 مدرس تبریزی، محمدعلی ۱۳۶
 مدرس زنوزی، عبدالله ۱۵، ۱۹، ۳۴، ۳۵، ۴۴
 ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷
 مدرس طهرانی ← آقاعلی مدرس
 مدنی، علی خان ۱۳۶

فیاض لاهیجی ← لاهیجی، عبدالرزاق بن علی
 فیروزآبادی، مجدالدین ۱۱۵
 فیض کاشانی، محسن ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۹۵، ۴۶۸
 قاضی سعید قمی، محمد سعید ۴۰
 قاضی نورالله شوشتری ← شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین
 قزوینی، ابوتراب ← ابوترابی قزوینی
 قزوینی، ملا آقا ← ملا آقا قزوینی
 قطب‌الدین تبریزی ۱۳۰
 قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد ۹۳، ۱۲۷
 قمی، شیخ عباس ۱۳۹
 قمی، قاضی سعید ← قاضی سعید قمی، محمد سعید
 قوشچی، علی بن محمد ۱۵، ۱۲۹، ۱۳۱
 ۱۳۴، ۱۴۷
 کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر ۱۲۷
 کاشانی، آقامظفر حسین ← آقامظفر حسین کاشانی
 کاشف الغطاء ۱۴۶
 کاکائی، قاسم ۱۳۴
 کرکی، علی بن عبدالعالی ۱۳۵
 کرمانی، کریم خان ۱۸، ۴۸، ۵۰۹، ۵۱۱
 کریم خان کرمانی ← کرمانی، کریم خان
 کلبعلی شرنودی ۱۹، ۲۰، ۲۲
 کلینی، محمد بن یعقوب ۱۱۶، ۱۹۸
 کمپانی ← اصفهانی، محمدحسین
 کندی ۱۵، ۴۰

منشی، اسکندر بیک ← اسکندر بیک منشی
 موسوی مدرس بهبهانی، علی ۱۳۶، ۱۳۷
 موسی (ع) ۱۳۷، ۴۰۹
 مولوی، جلال الدین رومی ۳۹۸
 مولی عبدالغفار ۱۳۷
 میرداماد، محمدباقر ۱۵، ۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۵
 میرزا حسن خان اعتماد السلطنه ۳۷
 میرزا حسن شرف الملک ← آقا حسن شرف
 الملک
 میرزا حسن نوری ← نوری، میرزا حسن
 میرزا شاه حسین ۱۳۲
 میرزا محمد حسن ۲۲۴
 میرزا مهدی آشتیانی ← آشتیانی، مهدی
 میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن
 بن نظر علی ۱۴۵
 میر سید شریف جرجانی ← جرجانی، علی بن
 محمد
 میرفتاح حسینی مراغی ۴۱
 میرفندرسکی، ابوالقاسم ۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶
 ۱۴۰
 میکائیل ۴۶۴
 نائینی، محمد حسین ۵۲
 ناصر الدین شاه قاجار ۳۱، ۳۷، ۲۲۴
 نایب الصدر شیرازی، معصوم علی شاه ۳۵
 ۱۸۴، ۴۰
 نجفی، محمد حسن ۲۱۸
 نجفی مرعشی، شهاب الدین ۱۹، ۲۱

مراغی، میرفتاح ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۶
 ۲۱۸
 مروی، محمد حسین خان ۱۴۶
 مسلم ۱۱۸، ۲۶۰
 مشائیان ← فلسفه مشاء
 معتزله ۳۹۲
 معلم ثالث ← میرداماد
 معلم ثانی ← فارابی
 ملا آقا قزوینی ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۶۹، ۱۴۱، ۱۴۸
 ۴۴۴
 ملا اسماعیل اصفهانی ۱۴، ۱۴۱
 ملا حسن بروجردی ۵۱۱
 ملا سعد تفتازانی ← تفتازانی، مسعود بن عمر
 ملا شمس ۱۳۴
 ملا صدرا ← صدر الدین شیرازی، محمد بن
 ابراهیم
 ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی ← فیاض
 لاهیجی
 ملا عبداللہ مدرس زنوزی ← مدرس زنوزی،
 عبداللہ
 ملا علی قوشچی ← قوشچی، علی بن محمد
 ملا علی نوری ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۳۶، ۴۴، ۶۳، ۶۵
 ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸
 ملا محمد جعفر لاهیجی ← لاهیجی،
 محمد جعفر
 ملا محمد علی شیرازی ۵۱۱
 ملک الشعراء ← محمود خان ملک الشعراء،
 محمود بن محمد حسن

نصیرالدین طوسی ۱۵، ۳۳، ۱۲۹، ۱۳۶،

۱۴۷

نقشه فروش، حاج ابراهیم ۱۴۱، ۱۴۸، ۴۲۶

نوربخش، سید محمد بن عبداللّه موسوی

خراسانی ۱۲۸

نوری، شیخ علی ۱۶

نوری مازندرانی، ملاعلی بن جمشید ←

نوری، ملاعلی

نوری، ملاعلی ← ملاعلی نوری

نوری، میرزا محمدحسن بن علی ۱۴، ۲۱،

۴۲۳، ۴۴، ۶۹، ۱۴۱، ۱۴۸، ۳۶۷، ۳۶۸، ۴۲۴،

۴۴۴، ۴۲۶

واعظی، احمد ۱۴۹

وحید بهبهانی ۱۴۵، ۱۴۶

هشام بن سالم ۱۹۵

یحیی (ع) ۵۰۷

فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و مجلات

الف

آتشکده آذر ۱۳۶

اثبات الواجب ۱۳۳

اثبات الواجب وصفاته ۱۳۱، ۱۳۴

اثبات اینکه منطق از علوم حکمیه است ۱۷،

۳۴

اثولوجیا ۳۹، ۴۰، ۲۸۳

احادیث منتهی ۱۲۳

الاحتجاج ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۵۶، ۵۱۲

الاحکام الوجودیة الماهیة ۱۷-۲۱، ۲۳، ۱۴۹

الاخلاق المنصوری ۱۳۴

اخلاق ناصری ۱۳۶

ارتباط الحادث بالقديم ۱۳۶

ارسطو عند العرب ۴۰

اساس التوحید ۱۶

الاساس فی الهندسه ۱۳۴

اسرار الآیات ۱۷، ۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۹

الاسفار ۱۶، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۷، ۱۳۸، ۴۰، ۴۹،

۵۰، ۵۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۹۸،

۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳،

۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۹،

۱۸۴، ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۸۳، ۳۰۰، ۳۳۱،

۳۳۹، ۳۴۴، ۳۶۷، ۳۶۸، ۴۰۴، ۴۶۶، ۴۶۸،

۵۰۲، ۵۱۵

الاشارات والتنبيهات ۳۹۲

الهیات شفا ۱۰۹

اشراق هیاکل النور من ظلمات شواکل الغرور

۱۳۳

اصول الحکم ۱۷، ۱۸، ۳۹، ۴۰، ۱۴۹، ۱۷۷،

۱۷۹، ۱۷۸

اصول کافی ← کافی

اعیان الشیعة ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷

۱۶۵، ۱۶۴، ۱۴۹
تاریخ صفویه ۱۳۶
تاریخ عالم آرای عباسی ۱۳۶، ۱۳۷
تاسوعات ۳۹
تجريد الاعتقاد ۲۳۳
تجريد الغواشى ۱۳۳
التجريد فى الحكمة ۱۳۴
التجليات الالهية ۱۱۸، ۲۶۰
تحرير القواعد المنطقية فى شرح الشمسية ۱۲۷
التحصيل ۳۶۶
تحفة الحكيم ۱۶
تحفة المتقين فى اصول الدين ۱۲۹
تحف العقول ۱۱۹
تحقيق الجهات ۱۳۴
التحقيق المبين فى شرح نهج المسترشدين ۱۲۹
تحقيق المزلة ۱۳۶
تذكرة حديقة الشعراء ۴۰، ۱۸۳
تذكرة خلاصة الشعراء ۱۳۶
تذكرة نصر آبادى ۱۳۵
تذكرة نصيره ۱۳۵
تسديد العقاید یا تشييد القواعد ← شرح قديم
تجريد
تعديل الميزان فى علم المنطق ۱۳۳
التعريفات ۱۲۸
تعليقات الاسفار ۱۴، ۲۸، ۴۳، ۴۵، ۶۹
تعليقات شوارق الالهام ۱۴، ۱۴۹
تعليقات الشواهد الربوبية ۱۴، ۱۹، ۴۲، ۴۳، ۴۹
تعليقات على الحواشى الجمالية

الافق المبين ۱۳۷
اقبال الاعمال ۲۲۰
الاقطاب الفقيهيه ۸۹
امل الآمل ۱۲۹، ۱۳۷
الانصاف ۴۰
انموذج العلوم ۱۳۵
انوار جليه ۱۴۱، ۱۴۷
اثادها ← تاسوعات
ايضاح الادب ۱۶، ۱۷، ۳۹، ۱۶۹
الايماضات والتشريفات ۱۳۷

ب

بحار الانوار ۴۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸
۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۹۴، ۳۸۲
۳۹۴
بحر الفوائد فى شرح الفرائد ۴۱، ۱۴۸، ۱۹۰
۱۹۱، ۲۰۶، ۲۲۵
بدايع الحكم ۱۰، ۱۹، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴
۳۷، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۷۹، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۴۹
۲۶۹
بزرگان جهرم ۹۳۴
بسيط الحقيقة ۱۴۶
بهاى آزادى ۵۲

ت

تاريخ ادبيات ايران ۱۳۶
تاريخ ايرانيان بر طبق منابع و مآخذ ايرانى،
يونانى و لاتين ۳۲
تاريخ بغداد ۱۱۹
تاريخ الحكماء ۱۷، ۱۸، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۱۴۸

التوضیح الانور بالحجج الواردة لدفع شبهة
الاعور ۱۲۹
تهافت الفلاسفه ۱۳۲
تهذيب الاحكام ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۰،
۲۲۵، ۲۱۲
تهذيب الاصول ۱۳۲

ث

ثلاث رسائل دوانی ۱۲۹

ج

جامع الاسرار ومنيع الانوار ۱۱۵، ۱۲۳
جامع الاصول فی شرح ترجمة رسالة الفصول
۱۲۸
جامع الدرر فی شرح الباب الحادی عشر ۱۲۸
جامع الدقائق فی شرح رسالة غرة المنطق
۱۲۹
الجامع العباسی ۱۳۸
جنوات ۱۳۷
جواهر الكلام ۲۱۸
جوگ باسشت ۱۳۶

ح

حاشية الاسفار ۱۴۸، ۱۴
حاشية الاشارات والمحاکمات ۱۳۵
حاشیه تفسیر البیضاوی ۱۳۵
الحاشية الجديدة ۱۳۳
الحاشية الخفية ۱۳۴
حاشیه شرح التجريد ۲۳۲
حاشية شرح حکمة الاشراق ۱۳۹

على الحواشی الخفية ۱۵، ۱۴۹
تعليقات على حواشی الزنوزی على حواشی
الفياض على شرح القوشجي ۱۵، ۱۴۹
تعليقات على حواشی الهيات الشفا ۱۴، ۱۴۹
تعليقات على حواشی شرح حکمة الاشراق
۱۴، ۱۴۹
تعليقات على حواشی الفياض على شرح
الاشارات ۱۴، ۱۴۹
تعليقات على رسالة القواعد الفقهية ۱۸، ۲۱،
۴۱
تعليقات على شرح الهداية الاثرية ۱۴، ۱۷،
۴۰، ۱۷۹، ۱۴۹، ۱۸۰
تعليقات لمعات الهية ۱۵، ۱۴۹
تعليقة على حاشية رسالة سرّ القدر ۱۵، ۱۴۹
تعليقة المنظومة ۱۶
تعويد المطالع و تبصير المطامع ۱۲۹
تفسير سورة التوحيد ۱۴۶
تفسير صافي ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۲۰
تفسير العياشي ۲۱۹، ۲۲۰
تفسير القرآن الكريم ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶
تفسير صافي ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۲۰
تقريرات المبدء والمعاد ۱۸-۲۰، ۴۲
تقريظ رسالة ايضاح الادب ۱۶-۱۸، ۳۹
تقريظ مفاتيح الغيب ۱۷، ۳۴، ۳۸
التكملة في شرح التذكرة ۱۳۵
التلويحات ۳۶۷
تنبيه الامه و تنزيه الملة ۵۲
تتوير المطالع و تبصير المطامع ۱۲۹
التوحيد ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۱۴۹، ۲۷۱، ۳۸۷،
۴۰۷، ۴۰۸، ۵۱۵

الحاشية على الهيات الشفاء ١٣٤، ١٣٥،
١٣٩

الحاشية على شرح الاشارات ١٣٤
الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة
العقلية - الاسفار

حواشى الشواهد الربوبية ١٤٧
حواشى المبدأ والمعاد ١٤٧
حواشى تعليقات اللاهيجى على شرح
القوشجى للتجريد ١٤٧

حواشى اسرار الآيات ١٤٧

حكمت عمادية ١٤٩

حاشية منظومه سبزوارى ١٨٤

خ

خردنامه صدر ١٣٤، ١٣٥

الخصال ١١٩

الخصائص ١٣٠

خلاصة الحساب ١٣٨

د

داستانهاى آسيابى ٣٢

دانشمندان و سخن سرايان فارس ١٣١

دائرة المعارف بزرگ اسلامى ١٢٨

الدرر المنتشرة ١١٨، ١٢٣

الدرة (ترجمة الكبرى فى المنطق) ١٢٨

الدرة الفاخرة ١٤٩

دفتر عقل ٥٢

دعاء الصباح ٢٥٦، ٢٩٤

دليل الهدى ١٣٤

ديوان اشعار ٤٩

حاشية شرح حكمة العين ١٢٨، ١٣٤

حاشية شرح الشمسية ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩

حاشية شرح اللعة ١٩٨

حاشية شرح مختصر الاصول ١٣١

حاشية شرح المطالع ٩٣، ١٢٧، ١٢٩

حاشية شرح الهداية الاثرية ١٤٨

حاشية الشوارق ١٤٦، ١٤٧

الحاشية على الحاشية الشريفيه على شرح

المطالع ١٢٩

حاشية قديم - تنوير المطالع و تبصير المطالع

حاشية الكشف ١٢٨، ١٣١

حاشية المشاعر ١٤٦

حاشية المطول ١٢٨

حبل المتين ١٣٨

حجة الكلام لايضاح محجة الاسلام ١٣٢

حديقة الشعراء ٤٠

حقائق العرفان ١٢٩

حقيقة الوجود ١٣٦

حكمت ناصرى ٣٢

حكمة الاشراق ٤٥٤، ٤٧١

الحكمة المنصورية اللامعة باللوامع النورية

١٣٤

حكيم استرآباد ١٣٦، ١٣٧

حل مغالطة مشهور به جنراضم ١٣١

حيرت الفضلاء و عبرت الفضلاء ١٣٥

الحاشية على تحرير القواعد المنطقية فى شرح

الشمسية ١٢٩، ١٣١

حاشية اجد ١٢٩، ١٣١، ١٣٣

الحاشية على لوامع الاسرار فى شرح مطالع

الانوار ١٣٠

ذ

الذريعة الى تصانيف الشيعة ۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،
۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷

ر

رساله سرگذشت ۱۶، ۱۷، ۳۴، ۱۸۳
رسائل فلسفی ۳۶
الرسائل المختارة ۱۳۰
روزنامه خاطرات ۳۷
رسالة حقيقت محمدیه ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۷، ۲۸،

۵۱۲

رساله سه اصل ۴۹، ۵۰
الروضة البهية في شرح اللمعة ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵
روضة الصفا ۱۲۷
رياض العارفين ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۷
رياض المسائل ۱۴۵
رياض العلماء ۱۳۶
ريحانة الادب ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۶

ز

الزبدة في اصول الفقه ۱۳۸
زمان در فلسفه اسلامی ۵۲
الزوراء ۱۲۹

س

سبيل الرشاد ۱۴
سر القدر ۱۵
سرگذشت ← رساله سرگذشت
سفينة البحار ۱۳۹
سلافة العصر ۱۳۶، ۱۳۹

ش

الشافية ۱۳۴
شرائع الاسلام ۲۰۰
شرح الاشارات ۱۴۱
شرح اصول الكافي ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶
شرح الباب الحادي عشر ۱۳۵
شرح التجريد ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳
شرح تحفة الحكيم ۱۶
شرح تلخيص المفتاح ← المطول: المختصر
شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا ۱۳۸
شرح قديم تجريد ۱۲۸
شرح غرر الحكم و درر الكلم ۵۱۲
شرح دعاء رؤية الهلال ۱۳۸
شرح دعاء الصباح ۱۱۶، ۱۲۳، ۴۶۸
شرح زندگانی جلال الدين دواني ۱۲۹
شرح الشمسية ۱۳۰
شرح عقاید عضدی ۱۲۹
شروح الشمسية ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
شرح كافيہ ۱۲۸
شرح المشاعر ۱۴۸
شرح المطامع ۱۳۰
شرح المواقف ۱۲۸
شرح نهج البلاغه ۲۴۹
الشمسية ۱۲۷
شواكل الحور في شرح هياكل النور ۱۲۹، ۱۳۳
شرح مطالع ← لوايع الاسرار في شرح مطالع
الانوار

العناوين ١٨٩، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦،
 ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢١،
 ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤
 عوالي اللئالي ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٢٨، ١٩٣،
 ٢٦٠، ٣٩٤
 عوائد الايام ٢٢٤
 عماد الحكمة ١٤٩
 عبرت نائيني ١٧٠
 علم فلاحت ١٣١

غ

غرر الحكم ودرر الكلم ١١٦، ٥١٦
 الغرة (ترجمة الصغرى فى المنطق) ١٢٨

ف

فارسانمة ناصرى ١٣٠، ١٣١، ١٣٢
 الفتوحات المكية ٧٣، ١٢٣
 فرائد الاصول ١٩٠، ١٩٧، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠،
 ٢١١، ٢١٢، ٢١٦
 فرهنگ معين ٣٢
 فوائد ١٨، ١٩، ٤٥
 الفوائد الصمدية ١٣٨
 فهرست نسخهاى خطى كتابخانه آيت الله
 مرعى ٤٤
 الفيلسوف الفارسى الكبير ١٤٠

ق

القاموس المحيط ١١٥
 قبسات ١٣٧
 قصص العلماء ٤٨

شرح مفتاح العلوم ١٢٨
 الشرح النفيس على الارشاد ١٢٨
 الشرح الجديد للتجريد ١٣٤
 شرح كبير رياض المسائل
 شرح كتاب مهابارة ١٣٦

ص

صورت علمای روحانى ايران ←
 تاريخ الحكماء
 صحيح مسلم ١٢٢، ٤٨٠
 الصحيفة السجادية ١١٩
 الصراط المستقيم ١٣٧
 صرف مير ١٢٨
 صغرى ١٢٨
 صنايعه ١٣٦

ط

طرائق الحقائق ٣٥، ٤٠، ١٢٨، ١٣٥، ١٨٤
 الطبقات الجلالية ١٢٩، ١٣٤
 الطبقات الصدرية ١٣٠، ١٣١، ١٣٤
 طبيعيات ارسطو ٤٢٨
 طبيعيات شفا ٤٣٥

ع

العرشية ١٣٩
 علل الشرائع ٢٠٣
 علم اليقين ١١٦، ١١٨، ٤٦٨
 علمای بزرگ تشيع در قرون اخير ←
 تاريخ الحكماء
 رساله عليه ١٤٧

ل

- لمعات الهیه ۱۵، ۳۵، ۱۴۱، ۱۴۷
 اللعة المشقیه ۱۴۱، ۱۹۷
 لواع الاسرار فی شرح مطالع الانوار ۹۳، ۱۲۷
 اللوامع و المعارج فی علم الهیة ۱۳۳

م

- المباحثات ۱۰۲
 مباحث الحمل ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۱۷۷، ۱۷۸
 المبدء و المعاد ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۸۴، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۳۶، ۴۴۶، ۴۵۴، ۴۶۲، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۹۷
 المتوسط فی شرح الکافیة ۱۲۸
 مثنوی معنوی ۳۹۸
 مجالس المؤمنین ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵
 مجلی مرآة المنجی ۱۲۸
 مجمع البیان ۱۱۸
 مجمع الزوائد ۱۱۸
 مجموعة اشعار ملاصدرا ۵۱
 مجموعة مصنفات الحکیم المؤسس ۱۳-۱۶
 مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۹۵، ۹۷، ۹۸
 المحاسن ۱۱۹
 المحاکمات ۱۲۷
 المحاکمات بین حاشیتی شرح التجريد ۱۱۳
 المحاکمات بین حاشیتی شرح مختصر العضدی ۱۳۳

قصيدة يائية ۱۳۶

- قواعد الاحکام ۲۰۰، ۲۰۱
 القواعد الفقهيہ ۴۱، ۴۲
 قوانين الاصول ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۸۹
 قاطیغوریاس ۹۷
 القوانين ۱۲۸
 قانون السلطنة ۱۳۴
 القبلة ۱۳۴

ک

- کاشف الحقائق فی شرح رساله درة ۱۲۹
 کافی ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۲۵، ۲۷۱، ۳۹۷، ۴۰۹، ۵۱۵
 کاوشهای عقل نظری ۴۹
 کبری فی المنطق ۱۲۸
 کتاب ارسطو ۴۰
 کتاب الشريعة ۱۱۸، ۲۶۰
 کتاب فی التفسیر ۱۳۶
 کتاب نامه فرهنگیان ۳۹
 کشف الاسرار ۱۶۰
 کشف الاسرار فی شرح اسرار الآيات ۱۷، ۱۸، ۳۵، ۱۴۹
 کشف الحقائق المحمدية ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳
 الکشکول ۱۳۸
 کنز العمال ۱۱۸
 الکنی والالقباب ۱۲۷

گ

- گفتار در روش ۳۲

مفاتیح الغیب ۱۷، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۵
 مفتاح الغرر ۱۲۸
 مفتاح الفلاح ۱۳۸
 مقالات العارفين ۱۳۴
 (مقاله) محقق خفري ۱۳۴
 المقولات العشر ۱۳۶
 مقولة الحركة والتحقيق فيها ۱۳۶
 المكاسب ۲۰۷
 ملل و نحل ۳۲
 مناظره اركان دولت با كريمخان كرمانی ۴۸
 المناهل ۱۴۶
 مناظره با محمد كريمخان ۱۶، ۱۸، ۴۶
 المناهل ۱۴۶
 منتخباتي از حكماي الهي ايران ۱۳۳، ۱۳۶
 منتخب الخافاتي في كشف الحقائق العرفاني ۱۴۱، ۱۴۷
 منتهي السئوال و الامل في علمي الاصول و
 الجدل ۱۳۳
 المنظومة ۱۳۰
 منظومه سبزواري ۴۰
 من لا يحضره الفقيه ۱۵۴
 مواقف ۴۸۲
 الموطأ ۱۱۸
 مهابة ۱۳۶
 ميراث گوينو ۳۲
 مجلة يغما ۳۲

ن

نامه فرهنگستان علوم ۴۱، ۴۹، ۱۸۴

المحاكمات بين حاشيتي شرح المطالع ۱۳۳
 المحاكمات بين الطبقات ۱۳۴
 محبوب القلوب ۱۳۶
 المحجة البيضاء ۱۱۸، ۱۱۹
 المختصر في اصول الفقه ۱۳۳
 المختصر في شرح التلخيص ۱۲۸
 المختصر النافع ۱۴۵
 مذاهب و فلسفه هادر آسيای مركزي ۳۲، ۳۳
 المسالك ۲۰۱
 المسائل القدسية ۳۶، ۱۳۹
 مستدرک الحاكم ۱۱۹
 مسند احمد بن حنبل ۱۱۹، ۴۱۳
 مسند البراز ۱۱۸
 المشارع و المطارحات ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸
 المشارق في اثبات الواجب ۱۳۴
 المشاعر ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۴۹، ۳۰۰
 مشرق الشمسین ۱۳۸
 مصنف شرح النفيس على الارشاد ۱۲۸
 المطارحات ← المشارع و المطارحات
 مطالع الانوار في شرح شرائع الاسلام ۱۴۶
 مطالع الانوار في المنطق ۹۳، ۱۲۷
 المطول ۱۲۸
 معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی ۴۹
 معارف ۱۴۷
 معالم الاصول ۱۴۷
 معالم الشفا في الطب ۱۳۴
 المعتر في الحكمة ۳۰۰
 معرفة قوس و قزح ۱۳۱
 معيار الافكار ۱۳۳
 مفاتيح الاصول ۱۴۶

نامه فرهنگیان ۱۷۰، ۳۹

النجاة ۴۳۵

نفس والهيولى ۱۳۴

نهاية الدراية فى شرح الكفاية ۱۶

نهج البلاغه ۵۱۶، ۴۰۹، ۲۹۳، ۲۳۸، ۱۲۰

نهج المسترشدين ۱۲۹

نور الهداية ۱۳۰

و

الوجود الذهنى ۱۳۱

الوجود الرابط ۲۸، ۲۳، ۲۲، ۲۰، ۱۶، ۱۴

۱۷۸، ۱۴۹، ۱۴۸

وحدت وجود ۱۸- ۴۳، ۲۰

وسائل الشيعة ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹،

۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴،

۲۲۲، ۲۱۹

هـ

هياكل النور ۱۳۳

الهيولى ۱۳۵

ى

يغما ← مجلة يغما

فهرست تفصیلی

۱۳	مقدمه
۱۴	سیری در مجموعه مصنفات حکیم مؤسس
۱۵	پیشینه لقب فاخر حکیم مؤسس
۱۶	معرفی اجمالی جلد سوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس
۱۹	۱- رساله فی احکام الوجود و الماهیه
۲۴	تحلیل مفاد رساله فی احکام الوجود و الماهیه
۲۷	۲- رساله حقیقت محمدیه
۲۹	تحلیل مفاد رساله حقیقت محمدیه
۳۱	۳- رساله تاریخ حکما
۳۴	۴- رساله سرگذشت
۳۵	۵- مقدمه کشف الاسرار فی شرح الاسرار الآیات
۳۸	۶- تقریظ علی مفاتیح الغیب
۳۹	۷- تقریظ رساله ایضاح الادب
۳۹	۸- بقایا اصول الحکم فی شرح اثولوجیا
۴۰	۹- بقایای اشعار و غزلیات
۴۱	۱۰- تعلیقات علی رساله القواعد الفقهیة
۴۲	۱۱- تقریرات المبدء و المعاد

۴۳	مسائل مورد بحث در تقریرات
۴۴	۱۲- رساله مختصر وحدت وجود
۴۷	۱۳- رساله فوائد
۴۸	۱۴- مناظره با حاج محمد کریم خان کرمانی

بخش اول: رسائل فارسی

۵۵	۱. رساله فی احکام الوجود و الماهیه
۵۷	۱. [بیان]
۵۸	۲. تمثیل و تنظیر
۵۹	۳. نقد و حلّ
۶۰	۴. دفع و ازاحه
۶۲	۵. شک و تحقیق
۶۵	۶. هدم و دعامة
۶۶	۷. توضیح و تنقیح
۶۷	۸. وهم و تبیه
۶۸	۹. فرقان و تبیان
۶۹	۱۰. بحث و تنقیح
۷۰	۱۱. ابانة
۷۱	۱۲. تلخیص و تخلص
۷۱	۱۳. برهان فلسفی
۷۲	۱۴. تعمیم و تتمیم
۹۳	۱۵. تمهید و فاق لتحریر خلاف
۹۵	۱۶. منازعات و مشاجرات
۱۰۰	۱۷. تحقیقات و تدقیقات
۱۰۰	۱۸. تبصرة و تکملة
۱۰۱	۱۹. انارة و فطاعة
۱۰۳	۲۰. نتیجه کلیّة
۱۰۳	۲۱. ثمره فلسفیه
۱۰۵	۲۲. مدافعة و محاکمة

- ۱۰۶ . ۲۳. اعضاء و انحلال
- ۱۰۷ . ۲. رسالة حقیقت محمدیه
- ۱۰۹ . ۱. قسمة عقلية فی کلمة فلسفیه
- ۱۱۰ . ۲. استقاد عرشی
- ۱۱۱ . ۳. تمثیل
- ۱۱۳ . ۴. توضیح و انارة
- ۱۲۵ . ۳. رسالة تاریخ حکما
- ۱۲۷ . ۱. السيد الشریف الجرجانی
- ۱۲۸ . ۲. محمد بن السيد الشریف الجرجانی
- ۱۲۹ . ۳. جلال الدین محمد الدوانی
- ۱۳۰ . ۴. امیر صدر الدین محمد الشیرازی (دشتکی)
- ۱۳۱ . ۵. امیر غیاث الدین منصور الشیرازی
- ۱۳۴ . ۶. محمد الخفري
- ۱۳۵ . ۷. شاه میر طاهر بن اسماعیل الحسینی
- ۱۳۵ . ۸. میر ابو القاسم فندرسکی
- ۱۳۶ . ۹. میر محمد باقر داماد
- ۱۳۷ . ۱۰. شیخ بهاء الدین العاملی
- ۱۳۸ . ۱۱. صدر المتألهین الشیرازی (ملاصدرا)
- ۱۴۳ . ۴. رسالة سرگذشت

بخش دوم: مقدمات و تقریظات

- ۱۵۳ . ۵. مقدمه كشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات
- ۱۶۱ . ۶. تقریظ علی مفاتیح الغیب
- ۱۶۷ . ۷. تقریظ رسالة ایضاح الادب

بخش سوم: قطعات باقیمانده از آثار مفقوده

- ۱۷۳ . ۸. اصول الحکم فی شرح اثولوجیا
- ۱۷۵ . القطعة الاولى
- ۱۷۷ . القطعة الثانية
- ۱۷۸ . القطعة الثالثة

- ١٧٨ القطعة الاربعة
١٧٩ القطعة الخامسة
١٨١ ٩. اشعار و غزليات

بخش چهارم: تعليقات نقلية

- ١٨٧ ١٠. تعليقات على رسالة القواعد الفقيهه للميرزا حسن الآشتياني قدس سره
١٨٩ ١- اصل في اشتراك التكليف
١٩٠ ٢- اصل في حكم المكلف الخارج عن العادة
١٩٠ المسئلة الاولى: في حكم الاعضاء
١٩٢ فروع
١٩٣ المسئلة الثانية: في الخنثى
١٩٣ الطرف الاول: الاقوى ان الخنثى اما ذكر او انثى
١٩٤ الطرف الثاني: في علامات التميز
١٩٦ الطرف الثالث: في احكام الخنثى المشكل
١٩٧ فروع
١٩٨ تنبيهان
١٩٩ المسئلة الثالثة: في الممسوح
٢٠٠ المسئلة الرابعة: في ذى الرأسين
٢٠١ فروع
٢٠٢ ٣- اصل في تأخر الحادث
٢٠٢ القسم الاول
٢٠٤ القسم الثانى
٢٠٥ فروع
٢٠٦ ٤- اصل في العدول والانقلاب والكشف والنقل
٢٠٧ امور
٢٠٨ ٥- اصل [في الشك بعد الفراغ]
٢٠٨ الفرع الاول: في الاختلاف في اعتبار الدخول في الغير
٢٠٩ الفرع الثانى: ان المراد بالدخول في الغير
٢١١ الفرع الثالث: في الترتيب الشرعى
٢١٣ الفرع الرابع: في عروض الغفلة في اثناء العمل

۲۱۴	الفرع الخامس: الرجوع الى المشكوك فيه بعد التجاوز
۲۱۴	۶- فى تحقيق قولهم الاحكام تتبع الاسماء
۲۱۶	الضابط الاول: فى الافعال المشتركة بين عناوين كثيرة
۲۱۷	الضابط الثانى: فى بيان حدود بعض الاشياء
۲۱۸	۱- حدّ اليوم والليل
۲۱۸	۲- حدّ السحر
۲۱۹	۳- حدّ الشهر والسنة
۲۲۰	فروع
۲۲۱	الضابط الثالث: فى تنقيح مسألة العرف والعادة
۲۲۴	۷- فى اصاله عدم التداخل
۲۲۴	امور

بخش بنجم: تقريرات و مناظرات

۲۲۹	۱۱. تقريرات المبدء والمعاد
۲۳۱	الفن الاول: فى الربوبيات
۲۳۱	المقالة الاولى: فى الاشارة الى مبدء الوجود
۲۳۱	الفصل الرابع: فى ان الواجب الوجود انيته ماهيته
۲۳۱	تكميل عرشى
۲۴۰	الفصل الخامس: فى ان كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر
۲۴۴	حجة عرشية
۲۴۹	نقل كلام لتوضيح مرام
۲۵۱	تنبيه تقديسى
۲۶۲	الفصل السادس: فى بساطته تعالى
۲۶۳	طريقة اخرى
۲۶۶	برهان آخر
۲۶۷	برهان آخر
۲۶۸	اجمال فيه تلويح عرشى
۲۶۹	تكميل
۲۷۰	الفصل السابع: واجب الوجود لافضل لحقيقته البسيطة على انه مقسم
۲۷۱	الفصل الثامن: فى نفى الكثرة العددية عنه تعالى

٢٧٣	الفصل التاسع: واجب الوجود لا يجوز ان يكون حقيقة نوعية...
٢٧٨	وهم وازاحة
٢٨٢	ومن طريقة اخرى
٢٨٤	تنبيه
٢٨٥	الفصل العاشر: فى ان واجب الوجود لاشريك له فى هذا المفهوم
٢٨٩	طريقة اخرى
٢٩٠	حجة اخرى
٢٩١	برهان آخر
٢٩١	برهان آخر
٢٩٦	الفصل الحادى عشر: اله العالم واحد لاشريك له فى اليجاد
٣٠٩	طريقة اخرى
٣١٦	تنبيه
٣٢٠	استبصار و اكمال
٣٢٣	تعقيب
٣٢٧	المقالة الثانية: فى صفاته تعالى
٣٢٧	الفصل الاول: فى ان صفاته تعالى يجب ان تكون عين ذاته
٣٤٠	تنبيه و تنقيص
٣٤٤	اشارة
٣٤٦	تذنيب
٣٤٨	الفصل الثانى: فى علمه تعالى بذاته
٣٤٨	المقدمة الاولى
٣٥٥	المقدمة الثانية
٣٥٨	المقدمة الثالثة
٣٦٥	المقدمة الرابعة
٣٧٤	تنبيه
٣٧٥	الفصل الثالث: فى علمه تعالى بما سواه
٣٩٣	الفصل الحادى عشر: فى انه تعالى مبنهج بذاته
٣٩٩	تتميم
٤٠١	فى كيفية محبته تعالى للخلق
٤١١	المقالة الثالثة: فى افعاله

۴۱۱	المقدمة
۴۱۱	التقسيم الاول
۴۱۳	التقسيم الثاني
۴۱۴	التقسيم الثالث
۴۱۶	الفصل الاول: في ما يدل على الاجسام السفلية العنصرية
۴۲۱	الفصل الثاني: في انقطاع الابعاد و انتهاء الاجرام
۴۲۳	الفصل الثالث: في بيان المحدد للجهة
۴۲۷	الفصل الرابع: في سبب حدوث الحركة
۴۳۵	الفصل الخامس: في ان السماء حيوان ...
۴۳۸	الفصل السادس: في ان السماء انسان كبير
۴۴۰	الفصل السابع: في ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً مخصّصاً ...
۴۴۲	الفصل الثامن: في ان حركة السماء لا بدّ فيها من محرك مفارق ...
۴۴۶	الفصل التاسع: في اثبات كثرة العقول
۴۵۵	الفصل العاشر: في كيفية تحريك العقول المجردة للاجرام الفلكية ...
۴۶۲	تبصرة و تنبيه
۴۶۸	الفصل الحادي عشر: في كيفية صدور الاشياء عن المدبر الاول
۴۸۲	الفصل الثاني عشر: في تكون العناصر عن العقل الاخير على طريقة المتأخرين
۴۸۴	الفصل الثالث عشر: في العناية و التدبير
۴۸۸	الفصل الرابع عشر: في مبدء التدبير للكائنات الارضية
۴۹۴	الفصل الخامس عشر: في بيان تسلط الشيطان على باطن الانسان بالوسوسة و رمز عرشى
۴۹۵	الفصل السادس عشر: في الاشارة الى شيء من آثار عناية الله و حكمته و عدله
۴۹۹	۱۲. رسالة وحدث وجود
۵۰۵	۱۳. رسالة فوائد
۵۰۷	۱. فائده در فرق آخرت شرع و آخرت وجود
۵۰۷	۲. فائده در بيان مراد از سماوات در آيه «انا عرضنا الامانات على السموات والارض»
۵۰۸	۳. فائده در بيان موضوع علم حكمت و كلام
۵۰۹	۱۴. مناظره آقا علي با محمد كريم خان كرمانى
۵۱۱	مقدمه
۵۱۱	بحث اول: آيا اراده عين ذات است يا خارج از ذات؟
۵۱۲	بحث دوم: آيا صورت مقدم است بر ماده يا ماده بر صورت؟

- ۵۱۳ بحث سوّم: در لازم و ملزوم چند جعل قائلید؟
 ۵۱۴ بحث چهارم: صدق قضایای غیر بتیة از قبیل شریک الباری ممتنع
 ۵۱۵ بحث پنجم: معنای قاعده بسیط الحقيقة کل الاشياء

نمایه‌ها

- ۵۲۱ فهرست منابع
 ۵۲۷ فهرست آیات
 ۵۳۳ فهرست روایات
 ۵۳۹ فهرست اشعار
 ۵۴۳ فهرست اعلام و مکتب‌های فلسفی
 ۵۵۳ فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و مجلات
 ۵۶۳ فهرست تفصیلی مطالب

تصحیحات جلد اول

صفحه	پاورقی	سطر	نادرست	درست
۱۱		۵	المقدمه	المقدمه
۳۳	۱	۴	استاد سید جلال الدین	استاد جلال الدین
۴۵		۱۰	دوران کودکی و جوانی دوران تحصیل	دوران کودکی، جوانی و دوران تحصیل
۴۵		۲۰ و ۱۹	رسالة فی التوحید	کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات
۵۲		۹	رجل	رجالی
۶۲	۷		انتشارات حکمت	انتشارات الزهراء
۷۷		۴	از حکیمان قرن سیزدهم آفاق علی آرا حکمای	ذیل رافراوان مورد بحث و نقد قرار داده است: (حذف)
۸۴	۱	۱۶	حکمت	الزهراء
۹۶		۷	هشت تعلیقه	نه تعلیقه
۹۶	در انتهای پاورقی ۲ اضافه شود: صفحه ۵۲۳-۵۲۲: «و دوبرهان دیگر را که یکی از آن دویه فکر نگارنده حروف مطابق قواعد مقررّه از حکماء الهیمن اختصاص دارد و هر دورا در تعلیقی از تعلیقات خود بر الهیات اسفار لربعه صدر الحکماء و المتألهیمن قدس سره نوشته ام بیان نموده ام، و آن تعلیق را به عین عبارت نقل می کنم.»			
۱۲۷		۶	عینها	بینها
۱۲۹		۳	معیه	معیه
۱۳۴		۱۲	موجود	موجود
۱۳۷		۱۰	بحلوٲ	بحلوٲ

الوجهان بعيدان	الوجهان بعيدان	٧		١٤١
دفع حل	دفع وحل	١		١٤٤
الاصوب	الاصواب	٦		١٥٥
حكاية وهو	حكاية هو	٦		١٥٦
وجدان	وجدان	١٣		١٥٧
المرتبط	الرتبط	٢		١٥٩
واجب الوجود بالذات	واجب الوجود وبالذات	٧		١٦٣
فيه	فيه	٧		١٦٣
[منه عفى عنه]	[منه عفى منه]	٤		١٧٢
كون امر	كون الامر	٦		١٨٦
لواحد	لو احد	٥		١٩٠
الحصة	الصبيعة	١٤		١٩٠
البسيطة	البسيطة	٣	٤	١٩٠
لان	لا	آخر		٢٠٣
(١٦/١٩٩/٢)	(١٦/٢٩٩/٢)	١	٨	٢٢٨
شايقة	شائعة	٥		٢٣١
ل/٤١٥؛ ولا يخفى ان هذه التعليقة	ل/٤١٥.		٣	٢٣٢
كالمختصر للتعليقة السابقة.				
١٤/٦.١ (ظ).	١٤/٦.١.		١	٢٤٥
بهذا الاعتبار	بهذا لاعتبار		٢	٢٤٦
الكمالية	الكمالى	١	١	٢٧١
مسلم	المسلم		٤	٢٧٩
كما ان	كمان ان	٣		٢٨١
الالهام،	الالهام		٣	٢٩٣
بالنسبة	بالنسبة	١٠		٣٢٣
الجسمية	الجسميه	١٠		٣٢٣
صادرة	صادره	١٠		٣٣٦
حقيقية	حقيقته	١٢		٣٤٦
مباينة	مباينة	٤		٣٥٠
فلها	فلما	٩		٣٥٠
كما	كمال	آخر		٣٥٣

لوا الانفعال	لوا الانفعال	۷	۳۹۷
بعد الذات	بعدا لذات	۱۳	۴۱۷
خيراً أو	خیر أو	۳	۴۲۲
ترجح	ترجح	۱۷	۴۶۳
الآية	الایه	۱۶	۴۹۱
عنايته	عنايته	۳	۵۱۴
۴/۱۲۷/۷	۴/۱۲۷/۸	۲	۵۱۴
اذوزان	افوزان	۱	۵۲۶
لاعدوا له	لاعدوا له	آخر	۵۳۲
المحمول	المحول	۹	۵۳۹
بالعليّة	بالعليه	۱۳	۵۵۰
اذ الوجود	اذا الوجود	۱۰	۵۵۶
محاذ في	محاذ في	۱۶	۵۷۰
اذ الواقع	اذا الواقع	۱	۵۷۷
الرابع، الباب	الرابع الباب	عنوان بالای صفحات فرد	۶۰۷.۵۹۵
الاحليل	الاحليل	۳	۶۰۹
تتحرك	تتحركة	۲۰	۶۱۲
زاوية	زاويه	۱۸	۶۴۴
الاكتساب	لاكتساب	۴	۶۸۳
اذ منه	اذمنه	۱۸	۶۹۳
ليشهدوا لكم	ليشهدوا لكم	۴	۷۲۰

تصحیحات جلد دوم

صفحہ پاورقی	سطر	نادرست	درست
۳۲	۸	انتقادی	ابتکاری
۷۳	آخر	ونقتصر	نقتصر
۹۲	۲	الثانیة	الثانی
۹۵	۳	عادل	عال
۹۵	۳	اذا الشئ	اذا الشئ
۹۹	۱	ج ۸	ج ۹
۱۰۳	۷	الجزئیته	الجزئیة
۱۰۷	۱۷	یکن و اصلا الی	یکن و اصلاً الی
۱۴۱	آخر	هذه	هذا
۱۴۶	۱۳	من لاسفار	من الاسفار
۱۴۷	۴	الایجاب اطلاق	ایجاب الاطلاق
۱۵۰	آخر	الحکیمه	الحکمیة
۱۵۶	۱۸	مناسب	المناسب
۱۵۷	۳	هذا المفهوم	هذا المفهوم
۱۵۷	۸	مبدء العدمی	المبدء العدمی
۱۶۳	۳	والایحاذی	ولا یحاذی
۱۶۳	۱۰	عارضاً لمعقول	عارضاً لعارضاً لمعقول

العامه	العامه	٥٠٤	١	١٦٣
التمجيج	التمجيج	آخر		١٦٨
ص ٧٩	ص ٩٧		٢	١٦٩
ظرف	طرف	٣		١٧٣
ذلك	ذلك	١		١٨٧
السلسله	السلسله	٧	١	١٨٧
الصورة	الصوة	١٦		١٨٨
هذه	عذه	٢٠		١٩٠
المؤلف هو له مؤلف.	المؤلف هو له مؤلف	٥		١٩٥
الحمد لله	الحمد لله	٥	١	١٩٥
المتعارف	المتعارف	٧		١٩٧
هامش ن	هامش ن		٣ و ٢	١٩٧
الالتفات	الا التفاوت	١٧ و ١٦		١٩٨
مجرد ذلك	مجرد ذلك	٣		١٩٩
بذلك	بذلك	٩		١٩٩
حاشية	الشرح الكبير على		١	٢٠٠
له ورائه	له ورائه	١٨		٢٠٣
كالوحدة	كالواحدة	١٣		٢١١
منشاء أ	منشاء أ	٣		٢٤٥
عرش	عرض	١٦		٢٥٩
الشامخة	الشامخه		٦	٢٦٢
الموضع	الموضوع	١	٣	٢٧٥
قاهر علماً	قاهر و علماً	١٩		٢٨٤
وللمعاني	واللمعاني	٩		٢٩٣
فحيثية	فحيثية	١١		٢٩٣
لا يقاً بها	لا يقاً بها	١٤		٢٩٥
لاقتفائها	لاقتفائها	١٥		٢٩٥
وانما قال بلفظ	بلفظ	١٠		٢٩٨
ذكروا	ذكورا	١١		٢٩٩
متفقه	متفقه	١٧		٢٩٩
[العام]	[العالم]	٤ و ٣		٣٠١

۳۰۲	۷	واما	واما
۳۰۲	۱۱	ذلك	ذلك
۳۰۲	۱۶	نفس	نفس
۳۰۷	ما قبل آخر	نور الانوار	نور الانوار
۳۱۹	۲	۲۳/۲۶	۱۳/۲۶
۳۲۸	۲	حقیقته عنهما	حقیقتها عنهما
۳۵۶	۶	الصور	الصورة
۳۵۶	۱۹	متحد مع	متحد
۳۶۳	۱	تفهم.	لانهاية. تدبر تفهم.
۳۷۷	۱۴	نسبته	نسبته
۴۰۰	۱۶	متنوّته	متنوّته
۴۱۶	۱۳	يفارقها	يفارقها
۴۱۹	۱۴	لنظر	لنظر
۴۲۴	۱۵	هذا الحادث	هذا الحادث
۴۲۸	۱۵	باخذ احد	باخذ احد
۴۵۶	۷	يترجح	يترجح
۴۶۵	۷	ناقصه	ناقصه
۴۶۵	۹	النورى	انورى
۴۶۸	۴	القوة	لقوة
۵۲۲	۱۵	ماى	باى
۵۳۹	۶	طوسى، الثاقب	طوس الثاقب

به همین قلم:

□ فلسفه و کلام

۱. دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفی کلامی)، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.
۲. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، جلد اول: تعلیقات اسفار، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
۳. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، جلد دوم: رسائل و تعلیقات، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
۴. زمان در فلسفه اسلامی، نشر نی، [در آستانه چاپ].
۵. تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، [در آستانه چاپ].

□ اندیشه سیاسی

۶. نظریه های دولت در فقه شیعه، (اندیشه سیاسی در اسلام- ۱)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶؛ چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۷. حکومت ولایی، (اندیشه سیاسی در اسلام- ۲)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷؛ چاپ دوم: ۱۳۷۸.
۸. بهای آزادی (دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت) به کوشش زهرا رودی (کدیور)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸؛ چاپ سوم: ۱۳۷۸.
۹. دغدغه های حکومت دینی (مجموعه دیدگاه های سیاسی)، تهران، ۱۳۷۸، [زیر چاپ].
۱۰. حکومت انتصابی، (اندیشه سیاسی در اسلام- ۳)، نشر نی، [در آستانه چاپ].
۱۱. حکومت مطلقه (اندیشه سیاسی در اسلام- ۴)، نشر نی، [در آستانه چاپ].

Madjmū^ʿa-yi Muṣanaffat-i

Ḥakīm-i Mu^ʿassis Ākā^ʿ Alī Mudarris-i Tehrānī

Vol. 1: Ta^ʿlīkāt-i Asfār

Vol. 2: Rasā^ʿil va Ta^ʿlīkāt

Vol. 3: Rasā^ʿil-i Fārsī, Takrīzāt, Kāṭaāt, Ta^ʿlīkāt-i Naklīyya,
Takrīrāt va Munāzirāt.

Moghaddame, Tanzim, Tas^ʿhih va Tahghigh

Muhsin Kadīvar



Entesharat Ettella'at

The Collected Works

of the Sage and Founder Ākā^c Alī Mudarris-i Tehranī

Vol. 1: Commentaries on Asfār

Vol. 2: Treatises & Commentaries

**Vol. 3: Persian Treatises, Forewords, Pieces, Narrative Commentaries,
Discourses & Debates.**

Research notes, Introduction and edited

by:

Muḥsin Kadīvar



Ettella'at Publications